INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

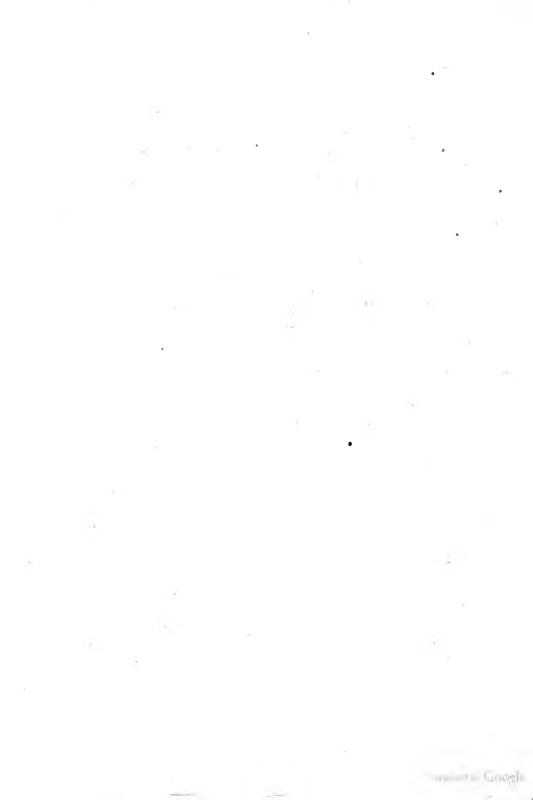
PER

VINCENZO GIOBERTI

Ut sint illa vendibiliora, haec uberiora certe sunt.

TOMO II.

NAPOLI
STABILIMENTO TIP. E CALC. DI C. BATELLI E COMP.
LARGO S. GIOVANNI MAGGIORE N. 30.

1846

CAPITOLO TERZO

CAPITOLO TERZO.

DELLA DECLINAZIONE DEGLI STUDI SPECULATIVI, IN ORDINE ALL'OGGETTO.

L'oggetto primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale. Con questo vocabolo legittimato da Platone alla lingua filosofica di tutti i paesi civili d'Europa, e da me preso in senso analogo al platonico, voglio significare, non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo. La voce Idea fu stranamente abusata da molti filosofi; e specialmente dai sensisti, e dai panteisti moderni. Fra questi l'Hegel, sotto nome d'Idea, intende l'Assoluto; ma l'Assoluto dei panteisti, come dichiarerò altrove, è tale soltanto in parole; e un'idea assoluta, che si esplica sostanzialmente, importa contraddizione. Perciò l'uso, che io fo del vocabolo Idea, non ha nulla di comune con quello del filosofo tedesco. I psicologi sensisti intendono per idea la sensazione; onde molti di essi se ne valsero per battezzare quel loro romanzo, (non oso dir sistema,) che ideologia fu detto. Parmi tempo di restituire a questa nobil voce il suo legittimo valore, e di sottrarla, almeno in parte, se l'uso vieta il far più, alla sua volgare significanza. Quanto alla nozione, che esprimo con questo vocabolo, non mi è possibile di darne per ora una definizione esatta, e nel tempo stesso intelligibile; ma ella si verrà rischiarando di mano in mano che andrò innanzi nel mio discorso. Qui basti avvertire, che sotto nome d'Idea intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento.

Lo studio dell'idea è la sostanza di tutta la filosofia. Imperocchè, come vedre-

mo in appresso, l' idea abbraccia la metafisica, colle altre parti più importanti e più illustri delle scienze speculative, e fornisce loro i principii, in cui si fondano, e da cui procedono. La stessa psicologia, (avendo rispetto alla sua base,) appartiene alla cognizione ideale.

L' Idea essendo il soggetto, in cui versa principalmente il discorso filosofico, si può domandare, quale ne sia l' origine. Oggi si tiene per certo che il voler derivare col Locke i concetti razionali dalla sensazione e dalla riflessione, ovvero col Condillac e co' suoi seguaci, dalla sensazione sola, è un assunto d' impossibile riuscimento; e che, sì come il necessario non può nascere dal contingente, nè l' oggetto dal soggetto, così i sensibili interiori od esteriori non possono partorire l' intelligibile. Non mi distendo su questo punto, sia perchè non iscrivo elementi di psicologia, e perchè la proposta medesima del quesito involge una ripugnanza; conciossiachè essendo l'Idea l' oggetto immediato ed eterno della cognizione, e non una specie o imagine di esso, il chiedere, qual ne sia l' origine, diventa ridicolo, se non si ha solo riguardo alla sua attinenza verso l' intuito nostro; la quale non concerne la natura di essa Idea, ed è una relazione esterna solamente. La quistione si riduce dunque a sapere, se derivando la cognizion dell' Idea da una facoltà speciale, che dicesi mente, o intelletto, o ragione, ella è acquisita od ingenita ; cioè, se l' uomo può sussistere, eziandio pure un piccolissimo spazio di tempo, come spirito pensante, ed esercitare la facoltà cogitativa, senza avere l' idea presente, e quindi ne va in cerca e se la procaccia; ovvero, se ella gli apparisce simultaneamente col primo esercizio della mente, tantochè il menomo atto pensativo e l' Idea siano inseparabili. Il che è quanto si vuole intendere, allorchè si chiede, se l' idea sia innata; imperocchè, non essendo ella una effigie o forma impressa nello spirito, ma l'oggetto medesimo, che si affaccia al suo intuito mentale, tanto è dire che sia innata, quanto affermare che non è un lavoro cogitativo, e che, a rispetto nostro, nasce ad un parto col pensiero che l' apprende. Per tal modo l' Idea può aversi per acquisita, rispetto alla sostanza dell' anima, com' è acquisito il primo atto mentale ; ma è ingenita, rispetto al pensiero. Ciò posto, la soluzione del quesito è agevole e brevissima. Non si può fare un atto cogitativo, senza pensare a qualche cosa intelligibile; perchè altrimenti, il pensiero essendo l'apprensione dell' intelligibile, si penserebbe senza pensiero. Ora l' intelligibile è l' Idea stessa, come quella che è l' oggetto immediato del pensiero e della cognizione. Non si può adunque assegnare altra origine all' Idea, per rispetto nostro, che l'origine medesima dell'esercizio intellettivo. Il ricercare poi, qual sia l' origine e il nascimento di questo esercizio, non appartiene al presente proposito, e debbo riservarlo a un lavoro distinto da questa Introduzione, essendo uno de'punti più nuovi e più astrusi di tutta la filosofia.

L' Idea non si può dimostrare, ma si dee ammettere, come un vero primitivo. Imperocchè qualunque prova presuppone un concetto anteriore ; ora siccome ogni concetto è l' Idea, o si fonda nell' Idea, e ogni dimostrazione è composta di concetti e di giudizi, egli è chiaro che qualunque assunto dimostrativo della verità ideale si risolve in un pretto paralogismo. Non ne segue però che l' Idea non sia legittima, o valga meno dei veri, che si dimostrano. Imperocchè la virtù di ogni dimostrazione deriva dall' Idea, che ne porge i principii ; onde, se questa avesse meno valore delle verità dimostrate, la conseguenza sarebbe più salda delle premesse. L' Idea non è dimostrabile, perchè è la fonte di ogni prova e di ogni dimostrazione, Ella è nello stesso tempo una proposizione e un entimema, nei quali il soggetto e il predicato, l' antecedente e il conseguente s' immedesimano insieme, come vedremo nel processo del nostro ragionamento.

La nota ideale, che equivalendo alla dimostrazione, ne fa le veci, è l' evidenza. L' evidenza è l' intelligibilità delle cose ; e siccome l' Idea è l'intelligibile, ella riesce evidente per sè medesima. Le altre cose sono evidenti in virtù dell' Idea, e partecipano all' intelligibilità, che ne deriva, e di cui ella è fonte unica, suprema ed uni-

versale. L' evidenza ideale è dote intrinseca e non estrinseca, luce propria e non riflessa, sorgente e non rivolo, causa e non effetto; anzi non è proprietà della cosa, a rigor di termini, ma la cosa stessa. Ella non rampolla dallo spirito umano, ma dal suo termine assoluto, è obbiettiva e non subiettiva, appartiene alla realtà conosciuta, e non al nostro conoscimento. Ella è quindi insignita di una necessità obbiettiva, assoluta, spettante alla propria natura, non all' intuito, che la contempla: non arguisce nulla di subiettivo, nè risulta dalla struttura dello spirito umano, secondo i canoni della filosofia critica. L' evidenza non esce dallo spirito, ma vi entra e lo penetra: vien dal difuori, non dal didentro: l' uomo la riceve, non la produce, e ne è partecipe, non autore. Ella scaturisce dalle viscere del suo oggetto, ed è la voce razionale, con cui l' Idea attesta la propria realtà, e l' atto medesimo, con cui questa pone sè stessa al cospetto del contemplante. E infatti, se l' evidenza è l' intelligibilità, come mai potrebbe trovarsi fuori dell' Intelligibile?

Non si vuol però credere che l' evidenza sia perfetta a rispetto nostro, o venga posseduta colla stessa misura da tutti gli uomini, in ordine alla riflessione. Essendo ella una luce incorporea, che raggia dall'oggetto ideale e lo rende cospicuo alla virtù visiva dello spirito, si possono dare diversi gradi di luce e di splendore; la qual varietà non procede da essa luce, che è sempre identica a sè medesima, ma dalla disposizione della virtù contemplatrice, che influisce nell' oggetto della visione in modo negativo, cioè diminuendo più o meno il chiarore, che l' accompagna. Quando lo spirito riflette sull' intuito proprio, e il lume che lo rischiara è debole e fioco, perchè abbacinato da esso spirito, egli può alterare la notizia dell' oggetto; quindi nasce l' errore, di cui è capace ogni mente libera e creata. Siccome l' evidenza è l' Idea, e l' Idea è assoluta ed eterna, ella non può perfettamente fruirsi da altri, che da sè stessa, e ogni ente finito partecipa della sua luce in modo limitato e proporzionevole alla propria natura. Per questo rispetto, si afferma con verità che la cognizione umana consta di elementi subbiettivi e obbiettivi, e che i primi derivano dalla disposizione dello strumento cognitivo, cioè dello spirito. Ma questa subiettività è negativa: noi non intromettiamo nulla del nostro nell' oggetto intelligibile, e tutto il positivo della conoscenza gli appartiene; se non che, in virtù della nostra capacità limitata, lo apprendiamo finitamente e imperfettamente. Questa imperfezione è poi di due specie; l' una intensiva, e l' altra estensiva. La prima concerne i gradi della luce intellettiva; l' altra gli oggetti illuminati. Conciossiachè l' Idea, essendo l' intelligibilità stessa delle cose, irraggia sè medesima e l' universo col proprio fulgore, ed è veramente quel sole intellettuale, di cui il sole corporeo, secondo molti antichi filosofi, è come un' immagine o un' ombra, e più ancora un' ombra, che un' immagine. Ma siccome questo mondo delle cose conoscibili è amplissimo, e per ciò che riguarda l' Idea stessa, infinito, egli è chiaro che nessuna mente creata può abbracciarlo nella sua immensità; e questa impotenza subbiettiva è pur, come l' altra, una semplice privazione dal canto nostro. Ne dee dunque nascere l' incomprensibilità di molte cose, cioè il sovrintelligibile. Cercheremo altrove la radice intima di questo concetto misterioso, le sue relazioni, e le sue influenze in tutte le parti dello scibile umano. Qui basti il notare che il sovrintelligibile ha una origine meramente subbiettiva, come quello, che nasce dall' imperfezione e dai limiti del soggetto conoscente, e, (fuori della rivelazione, che lo illustra con dati obbiettivi,) ha veramente quelle proprietà, che Emanuele Kant, per uno sbaglio singolare, attribuì al suo contrario, cioè all' intelligibile. Fuori dello spirito creato, non v' ha sovrintelligibile; poichè i misteri nella loro entità obbiettiva, sia che riseggano nell' Idea, sia che ne derivino, sono illustrati dal suo eterno e infinito splendore. Il sovrintelligibile è come un' eclissi mentale; se non che, per l' aggiustatezza della comparazione, bisogna supporre che il corpo frapposto tra l' occhio e il sole sia nell' occhio stesso, cioè nello spirito; onde l' interposizione, e l' oscuramento che ne procede, durano almeno, quanto la vita organica. L' imperfezione esten-

siva della cognizione, da cui nasce l'incomprensibile, si può paragonare a una piccola maglia, che vela solo una parte della pupilla, ma produce su tal punto una oscurità assoluta; laddove l'imperfezione intensiva è come un panno sottilissimo, che l'adombra tutta, ma per la sua trasparenza non toglie interamente il benefizio della visione, benchè la renda confusa, scemando la copia e la vivacità della luce.

L'evidenza partorisce la certezza, ed è una spezie di mediatore fra questa e il vero, fra la mente conoscitrice e l'Idea, oggetto della sua cognizione. Essendo ella obbiettiva, la persuasione, che ne nasce, è perfetta e rimuove ogni dubbio. La certezza è perciò il modo, con cui lo spirito nostro s'appropria il vero e l'evidenza, e ripete a sè stesso i pronunziati affermativi e assoluti del verbo ideale, quasi oracoli divini. Perciò, se bene la certezza sia sobbiettiva, il suo fondamento e la sua radice è obbiettiva; nè essa torna meno autorevole dell'evidenza, di cui è, per così dire, l'eco e la ripetizione. E veramente lo scetticismo è assurdo; e solo avanza gli altri falsi sistemi, in quanto non si ferma a mezza via, come gli errori scrupolosi e pusillanimi, ma tocca arditamente la cima della ripugnanza. Dicasi altrettanto del metodo dubitativo dei Cartesiani, onde tratteremo fra poco. Imperocchè siccome ogni atto dubitativo importa l'affermazione dell'Idea, il voler rigettare o mettere in dubbio per a tempo essa Idea, a fine di riacquistarla in appresso coll'esame, e colle ricerche psicologiche, è un giuoco puerile, che mostra in chi se ne diletta sul serio, poca o nessuna attitudine a filosofare.

L'Idea è adunque primitiva, indimostrabile, evidente e certa per sè stessa.

Il pensiero si ripiega sovra di sè, e si gemina, per così dire, nella riflessione, mediante i segni; i quali sono lo strumento, onde si serve lo spirito, per ritessere in sè medesimo il lavoro intuitivo, o piuttosto per copiare intellettivamente il modello ideale. Il che i nostri buoni antichi chiamavano ripensare, e noi men propriamente e meno squisitamente, diciamo riflettere. I segni sono, come i colori, che mettiamo in opera per adombrare e incarnare questo disegno della mente (1); quindi è che il linguaggio si richiede per le idee riflesse. Ma il linguaggio, come quello che non risiede nei vocaboli morti e disciolti, ma nella loro composizione organica ed animata, vuol essere posto in opera, e inspirato da una voce viva; imperò il favellare interno, per cui lo spirito conversa seco stesso, ha d'uopo della parola esteriore e dell'umano consorzio. La favella, per quanto sia rozza e difettosa, contiene il verbo; e siccome il verbo esprime l'Idea, o ne inchiude almeno il germe, (come dichiareremo più innanzi,) l'intelletto fornito di questo argomento può elaborare la propria cognizione, e con un lavoro più o meno lungo e difficile, svolgere il seme intellettivo, scoprirne le attinenze intrinseche ed estrinseche, e conseguire di mano in mano le altre verità razionali. Questo lavoro riflessivo della mente è la filosofia; la quale in conseguenza si può definire *l'esplicazione successiva della prima notizia ideale.*

Non occorre qui investigare in che consista la misteriosa unione del pensiero col linguaggio (2). Noterò solamente che la parola è necessaria per ripensare l'Idea, perchè si ricerca a determinarla. L'Idea è universale, immensa, infinita: è interiore ed esteriore allo spirito: lo abbraccia da ogni parte: lo penetra intimamente: si congiunge seco, mediante l'atto creativo, come Sostanza e Causa prima, con quel modo arcano e inesplicabile, con cui l'Ente compenetra le sue fatture. Non v'ha perciò alcuna proporzione fra la natura dello spirito finita, e l'oggetto ideale, da cui la luce intellettiva e la cognizione provengono. Conseguentemente, nel primo intuito, la cognizione è vaga, indeterminata, confusa, si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza. L'Idea in tale stato di cognizione assorbisce e domina lo spirito, anzichè questo abbia virtù di apprendere e incorporarsi l'Idea signoreggiante. L'intuito secondario, cioè la riflessione, chiarifica l'Idea, determinandola; e la determina, unificandola, cioè comunicandole quella unità finita, che è propria, non

già di essa Idea, ma dello spirito creato. Per tal modo i raggi della luce ideale confluiscono e si raccolgono in un solo foco, traendo da questa convergenza la lucidezza e precisione proprie dell' atto ripensativo. Ma come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede, mediante l' unione mirabile dell' Idea colla parola. La parola ferma e circoscrive l' Idea, concentrando lo spirito sopra sè stessa, come forma limitata, mediante la quale, egli percepisce riflessivamente l' infinità ideale, come l' occhio dell' astronomo, che attraverso un piccol foro e coll' aiuto di un esile cristallo contempla a suo agio e diletto le grandezze celesti. L' Idea è pertanto ripensata dallo spirito in sè medesima, e veduta nella sua infinità propria; benchè la visione si faccia per modo finito, mediante il segno, che veste e circoscrive l' oggetto. La parola insomma è come un' angusta cornice, in cui si rannicchia, per così dire, l' Idea interminata, e si accomoda all' angusta apprensiva della cognizione riflessa. Ciascuno con un po' di attenzione può sperimentare in sè questo fatto intellettuale, impossibile a spiegarsi, e difficile ad esprimersi con parole, ma chiaro ed indubitato, quanto altro fenomeno psicologico.

Gli andamenti e i progressi della filosofia sono proporzionati alla perfezione, o imperfezione del suo principio. Se il germoglio ideale somministrato dalla parola è giunto alla sua maturità, e contiene in atto tutti gli elementi integrali dell' Idea, il discorso filosofico può acquistare nel suo procedere una sodezza e una celerità incredibile; laddove sarà lento, atentato, soggetto a inciampare e aviarsi a ogni tratto, se il rudimento è imperfetto, vale a dire, se gli elementi intelligibili e integrali, ci si trovano inchiusi potenzialmente, ma non sono attuati. Così pogniamo che due ingegni di pari valore muovano, filosofando, l' uno dall' Idea, qual si rinviene nella formola pelasgicorientale e matura dei Pitagorici, e l' altro dal concetto ideale tuttavia greggio, qual si trova abbozzato nei primi maestri della scuola ionica, ciascun vede, come il primo potrà lanciarsi di tratto all' altezza dei voli empedòclei ed eleatici, e l' altro si moverà terra terra, e intopperà più o meno negli scogli, a cui ruppero i filosofi naturali di Apollonia, di Abdera e di Mileto.

La storia, la fede e la ragione concorrono a dimostrare che il padre del genere umano fu creato da Dio col dono della parola. La parola primitiva, essendo divina, fu perfetta, ed espresse l' Idea integralmente (3). Le altre lingue più o meno alterate dagli uomini, sono manchevoli, perchè opera in gran parte dell' ingegno umano; laddove il primo idioma fu un trovato ideale, e nacque dall' Idea stessa. Il primo idioma fu una rivelazione; e la rivelazione divina è il verbo dell' Idea, cioè *l' Idea parlante ed esprimente sè medesima.* Quivi adunque la cosa espressa ingenerò la propria espressione; la quale dovette essere aggiustatissima, avendo nel proprio oggetto il suo principio. La diversità del principio parlante dalla cosa parlata, l' uno umano, l' altra divina, fa l' imperfezione ideale di tutti i sermoni, che succedettero alla loquela primitiva.

La parola, essendo il principio determinativo dell' Idea, è altresì una condizione necessaria dell'evidenza e della certezza riflessiva. Le quali nascono bensì dall' Idea, e vi hanno il fondamento loro, secondochè abbiamo dianzi avvertito; ma siccome i concetti ideali non sono ripensabili, senza la loro forma, da questa dipende in gran parte la chiarezza e la certezza di quelli. Ora la parola essendo la rivelazione, l' evidenza e la certezza ideale dipendono indirettamente dall' autorità rivelatrice, e fuori del suo concorso sono impossibili a conseguire. Per tal modo si accordano le contrarie sentenze di chi afferma e di chi nega la necessità della rivelazione, per ottenere una certezza razionale. L' Idea si certifica da sè stessa, in virtù dell' evidenza sua propria; ma non potendo essere ripensata, senza l' aiuto della parola rivelante, questa è stromento, non base, della certezza, che si ha di quella. L' Idea, quando risplende all' intuito riflessivo, oltre al chiarire la propria realtà, dimostra la verità della stessa rivelazione; ma d' altra parte, senza la rivelazione, non potrebbe risplen-

dere allo spirito ripensante. Qui non v' ha circolo vizioso, poichè la parola rivelata non è radice, ma semplice condizione del lume razionale in ordine alla riflessione.

La parola, come ogni segno, è un sensibile. Se adunque ella si richiede per ripensare l' Idea, ne segue che il sensibile è necessario per poter riflettere, e conoscere distintamente l' intelligibile. Il che consuona colla doppia natura dell' uomo, composto di corpo e d'animo, e annulla quel falso spiritualismo, che vorrebbe considerar gli organi e i sensi, come un accessorio e un accidente della nostra natura. Spiritualismo irragionevole, e ripugnante ai dettati superiori, che ci rappresentano l' instaurazione organica, come necessaria allo stato oltramondano, sempiterno e perfetto di quella. Ora, se la parola è un sensibile, ne sègnita che la rivelazione è sensibile ed esterna, e che quindi dee pigliare una forma e sembianza storica. Perciò una rivelazione interiore, versante in meri concetti, naturale o sovrannaturale, che alcuni hanno immaginata, ripugnerebbe alla natura dell' uomo, e sarebbe impotente a sortire il suo effetto.

L' Idea parlante, comunicandosi al primo uomo, si rivelò a tutta la sua progenie, e compose l' unità dell' umana famiglia. Imperocchè, sebbene tutti gli uomini vengano da un solo progenitore, (di che la storia, la religione, e una nobile filosofia non consentono che si dubiti,) l' unità di origine e di stirpe, essendo cosa materiale, non può da sè sola partorire l'unità morale ; nè basta a tal uopo la stessa medesimezza di natura, che corre fra essi uomini ; giacchè la somiglianza delle parti può bensì comporre un' aggregazione similare, ma non basta da sè sola a fare un tutto organico. D' altra parte, il retto senso e il naturale istinto, considerando tutti gli uomini, quali membra di un solo corpo, e come fratelli di una sola famiglia, riconosce fra loro una moral colleganza, conforme al dogma cristiano. La quale è altresì un dogma, o almeno un postulato scientifico, richiesto a convalidare la dottrina dei doveri civili, e a fondare il diritto delle genti in universale. E veramente, se si presuppone che i vari popoli siano aggregazioni naturali o fortuite, divulse le une dalle altre, senza vincoli morali e scambievoli, egli torna impossibile il fermare razionalmente fra loro dei doveri e dei diritti reciproci. Perciò la giustizia nelle comunicazioni estrinseche dei popoli si ridurrebbe alla forza ; e la guerra, invece di essere considerata, come un doloroso spediente, cui la necessità sola può rendere legittimo, saria buona per sè stessa, conforme ai dettati dell' Hobbes, come unico vincolo naturale delle nazioni. Il gius delle genti presuppone adunque che tutti gli uomini siano collegati insieme da un principio di unità morale, e formino una sola comunanza, tra perchè son germani di sangue, e perchè un sacro nodo di fraternità spirituale si aggiunge al legame di natura ; altrimenti diventa assurdo. Ben s' intende ch' io parlo di società morale, e non politica, discorrendo dell' unità sociale del genere umano ; e che il mio concetto non somiglia a certi sogni cosmopolitici, l' effettuazione dei quali è almeno lontana di dieci secoli. Veggano gli statisti dell' età nostra, che negano o mettono in dubbio la fratellanza originale e morale degli uomini, qual sia la base, che si possa dare agli obblighi e ai diritti delle nazioni.

Un corpo sociale qualsivoglia è uno e molti ; è una varietà ridotta ad unità. Ma questa riduzione ci si rappresenta sotto più forme, secondo le moltiplici proprietà de' suoi componenti. Ogni società è imprima una composizione organica, cioè un'aggregazione ben consertata di parti simili o dissimili, ma diseguali, intorno ad un centro. Se poi la società è composta di enti operativi e semoventi, il centro diventa eziandio principio del movimento. Se di più questi esseri, oltre alla potenza operativa, sono liberi, il principio del moto dee anche porgere una regola morale alle loro azioni. Ora tal è la società morale del genere umano. Ella è una e varia : la sua unità ci apparisce, come centro, forza, legge ; la sua varietà è organica, attiva, libera, e l' una di queste due serie presuppone necessariamente l' altra.

Il principio, che informa spiritualmente il genere umano, sotto il triplice rispetto

di centro, di forza e di legge, e lo innalza allo stato di società spirituale, è l'idea, che sola può adempiere a quei vari uffici, e unificare per ogni verso l'umana famiglia. Primieramente, l'Idea è intelligibile, causante e obbligatoria. Ella è intelligibile, perchè illumina tutte le menti, e diffonde per ogni dove la luce intellettiva, che rende apprensibili le cose e le loro attinenze. È causante, perchè oltre al rischiarare gli spiriti, è il primo movente e il principio creativo dell'attività loro. È obbligatoria, perchè abbracciando ogni vero assoluto ed eterno, inchiude le verità morali, e la molla suprema dell'obbligazione; onde è legge e legislatore insieme. Secondariamente, è unica ed universale, perchè una sola Idea, essendo comune a ogni ente dotato di apprensiva, di attività e di arbitrio, risplende a tutti gl'intelletti, muove tutte le cause seconde, e porge una norma morale a tutte le libere operazioni. Imperò l'Idea esercita ufficio di centro verso l'organismo spirituale delle intelligenze create, di primo movente riguardo alla loro virtù operativa, e di legge rispetto alle determinazioni dell'arbitrio loro; tantochè ella è la sola unità organica, attuosa e regolatrice, che armonizza e riduce a stato di morale consorzio l'universalità degli uomini e delle nazioni.

Le società hanno un'anima, un corpo, e quindi una persona, come gl'individui. L'anima risiede nell'unità informante, il corpo nella varietà informata, e la persona nell'unione intima ed armonica della unità colla varietà. L'Idea è adunque l'anima della società universale, come la specie umana è in un certo modo il corpo dell'Idea; dalla congiunzion della quale coi singoli uomini risulta la personalità morale del genere umano. Se gli stoici e gli altri antichi savi colla loro anima del mondo, ed Averroe colla sua ipotesi di un solo intelletto comune a tutti gl'individui, non avessero inteso altro, che l'unità numerica e l'universalità dell'Idea, niuno certo potrebbe apporre ragionevolmente alla loro opinione. L'Idea infatti è anima delle anime, principio vitale di ogni organismo, di ogni armonia, di ogni ordine creato, e forma intrinseca, sovrana, universale delle esistenze. Ella è l'unità suprema, che accordando, contemperando le varietà sottoposte, e componendole insieme, produce il conserto, la bellezza, la consonanza nelle parti e nel tutto, e dà luogo così al concetto, come al vocabolo di universo.

La società del genere umano ebbe principio, come tosto l'Idea si rivelò ai primi uomini colla infusione del linguaggio. Perciò, se l'Idea, come forza, accompagnò il primo atto creativo; come intelligibile, e come legge, fu opera della prima rivelazione, che mise in atto la virtù ripensatrice. Ma l'uomo, essendo libero, il possesso dell'Idea dipende, fino ad un certo segno, da lui, e dall'indirizzo elettivo delle sue potenze. Egli può accostarsele vie meglio o dilungarsene, può perfezionarne o alterarne la cognizione, ampliarne o restringerne in sè stesso il dominio, la chiarezza, l'efficacia. Il che non incontra meno alle varie società, e alla specie in universale, che ai particolari individui. Nè l'Idea è solo alterabile, come norma morale e oggetto della volontà libera, ma eziandio, come luce conoscitiva; conciossiachè la partecipazione di questa luce è capace di vari gradi, può essere accresciuta o scemata; donde nasce la possibilità dell'errore, come toccammo di sopra. Egli è vero che l'alterazione dell'Idea, come intelligibile, pertiene soltanto alla riflessione; e ogni atto riflesso essendo libero, i difetti del conoscimento debbono nascere dall'arbitrio, e il male non può in origine derivare altronde, che dalla ribellione verso l'Idea, come norma obbligatoria. La colpa morale fu adunque il principio di ogni disordine: in virtù di essa le nostre potenze cominciarono a declinare dalla loro integrità e perfezione primigenia: il commercio dello spirito coll'Idea fu menomato; l'efficacia e l'imperio di questa indebolito: nel che i dettati della filosofia consuonano mirabilmente con quelli della religione. Vero è, che se la volontà precorse alle altre potenze nel viziar l'intelletto, in successo di tempo le caligini e gli errori di questo contribuirono ad accrescere i traviamenti di quella. Ma tale reciprocità di azione non to-

glie che i primi danni sofferti nel possesso del vero ideale non siano stati causati dal libero volere dell'uomo.

Non si vuol però credere che l'azion dell'arbitrio sia illimitata, e quindi altri possa ripudiare l'Idea interamente, e rompere ogni commercio con essa. Il che è tanto assurdo, se l'Idea si riguarda, come luce intellettiva, e norma legale, quanto a considerarla, come principio causante, e primo motore delle operazioni. Altrimenti il suicidio assoluto dell'intelligenza saria possibile, e la virtù di annullare le cose non dovrebbe aversi per un privilegio incomunicabile della potenza creatrice. E veramente le società particolari muoiono, gli stati si dissolvono, i popoli si estinguono, quando vien meno l'idealità loro. Ma l'animo individuale non muore, e il genere umano è per durare, quanto il mondo presente; il che prova, che comunque la cognizione ideale traligni nell'individuo e nella specie, ella non può mai tornare in nulla assolutamente. E perciò che spetta all'individuo, egli è chiaro, che se l'Idea riflessa potesse andare in dileguo, dovrebbe eziandio venir meno l'intuito di essa; e perciò il pensiero non sarebbe più pensiero: il che, fuori dell'annientamento assoluto, non è possibile a verificarsi. L'Idea è adunque immortale a rispetto nostro, com'è eterna in sè stessa; e la filosofia, che è l'esplicazione ripensata dell'Idea, e nacque colla riflessione del primo uomo, dee essere perpetua. Errano perciò a gran partito coloro, che le assegnano una cuna e una tomba, facendo quella più recente del principio, e questa meno remota del termine prestabilito da Dio all'umana stirpe.

Ma benchè la notizia dell'Idea non possa estinguersi affatto, ella può oscurarsi, e si oscurò fin dai primi tempi, per quelle stesse cagioni, che l'alterarono in appresso, e testè addussero le scienze filosofiche a quello stato di declinazione, in cui sono ancora al presente. La colpa affievolì l'energia dell'arbitrio, la fiacchezza del volere scemò il vigore dell'ingegno, e l'ingegno affralito nocque alle altre potenze, peggiorando per ogni verso la condizione intrinseca ed estrinseca dell'individuo e della società tutta quanta. La civiltà, che risiede sostanzialmente nell'integrità della cognizione ideale, cominciò a scadere coll'ottenebrarsi di essa: al culto sottentrò la corruttela, poi la rozzezza, la barbarie, e presso alcune popolazioni più colpevoli o più miserande, una fiera e brutale selvatichezza. Quell'immenso intervallo, che corre dallo stato civile, proprio dell'uomo primitivo, allo stato silvestre, venne misurato da un successivo decadimento del vero; tantochè chi potesse avere una storia esatta delle vicende sostenute da un popolo qualsivoglia nel trascorrere lo spazio posto fra quei due termini, troverebbe che ogni suo passo verso il bene o verso il male, ogni progresso o regresso in quella lunga vicissitudine, può determinarsi esattamente col grado di luce o di tenebre, a cui egli partecipava coll'intelletto. Lo stato selvatico, quando si desse a compimento, importerebbe l'estinzione assoluta dell'Idea, e la morte del pensiero; giacchè, se *lo stato di riflessione è contrario alla natura, e l'uomo che medita è un animal depravato* (1), come afferma il più illustre nemico dell'incivilimento, la perfezione del vivere selvaggio dovrebbe sbandire affatto la cognizion riflessiva; colla quale mancherebbe eziandio l'intuito; essendo impossibile, fuori di un vizio organico, il separare affatto queste due potenze. La salvatichezza assoluta sarebbe adunque lo stato ferino: nel quale l'uomo si troverebbe ridotto alla condizione dei bruti, dotati d'istinto e di senso, ma non di ragione, perchè destituiti di ogni partecipazione intellettiva e morale all'Idea.

L'Idea alterata, l'unità del genere umano scapitò a proporzione, e gli ordini sociali vennero offesi nelle parti più vive e più essenziali della loro natura. All'unione primitiva succedette lo spartimento *in stirpi, nazioni e lingue* (2); e l'umana fa-

(1) Rousseau, *Disc. sur l'orig. de l'inég.*, part. I.
(2) *Gen.*, X, 5, 20, 31.

miglia, divisa dalla sua fonte, fu sparpagliata in una moltitudine di piccoli rivi, divergenti o rissanti fra loro. Lo smembramento politico della nostra specie era certo conforme ai disegni della Providenza; giacchè senza di esso, l'uomo non avrebbe potuto coltivare e padroneggiare la terra, di cui era stato investito dal supremo signore. Ma la concordia fra le genti non sarebbe perciò mancata: i popoli, come gl' individui, avrebbero avuto, l' uno per l'altro, pensieri e amor di fratello: le loro comunicazioni sarebbero state intime, frequenti, pacifiche, animate dalla benevolenza e dalla giustizia: gli aiuti scambievoli: ognuno avrebbe partecipato ai beni di tutti: l' idea di un commercio universale, e accomunante a ogni punto del globo i beni delle altre parti, si sarebbe verificata tra le varie genti: la lontananza non avrebbe partorita l' obblivione, nè il vicinato la discordia: si sarebbero ignorati in perpetuo i due maggiori ostacoli della società universale, l' isolamento e la guerra. Questi beni sarebbero nati spontaneamente dalla sola conservazione dell' Idea, che, in qualità di principio organico e vitale, animando quella gran macchina del genere umano, e come legge morale e suprema, governandola, ne avrebbe resa perenne l' unità e l' armonia. Sotto la signoria assoluta dell' Idea ogni divisione morale tornando impossibile, le varie nazioni avrebbero reso imagine di molte repubbliche ordinate da un solo legislatore, e collegate insieme, sotto l' imperio civile di un solo principe.

I popoli muoiono, come gl' individui, quando si scioglie il loro composto organico; onde nel linguaggio ordinario, i cui traslati sono spesso squisitamente filosofici, perchè esprimono analogie vere, si parla della morte delle nazioni. Una nazione muore, allorchè perde il suo genio proprio e natio, o dimentica l' Idea comune, che le dà l' essere, la muove, l' informa, e costituendo la parte più nobile del suo animo, si richiede per la conservazione della stessa indole speciale, che la distingue dagli altri popoli. Spenta l' Idea, e con essa ogni principio di concordia, di amistà, di unione, l' organismo si dissolve, e l' aggregazione si sfascia in tante parti, quante sono le provincе, i comuni, le famiglie, gl' individui; le quali parti, come corpicelli disgregati, non potendo stare da sè, disperdonsi, cercano un nuovo centro di organamento, si accozzano con altri popoli, si mescono, si confondono con essi, e pigliano il loro nome; giacchè il nome antico, sciogliendosi il conserto organico a cui apparteneva, cade in disuso e perisce. La perdita del nome antico è per ordinario il segno esteriore e infallibile della morte, che sottentra all' agonia e alla lenta dissoluzione dei popoli; conciossiachè il nome di un popolo ne esprima l' esistenza individuale. Ora ciò che succede alle nazioni in particolare, incontrò pure a tutta la stirpe. Il genere umano si spense ai tempi di Faleg (1), perchè allora si sciolse la società universale; e la morte inflitta da Dio agl' individui, come pena della trasgressione originale, toccò per la stessa causa a tutta la specie dei trasgressori. Il fatto di Babele, che gl' ingegni leggeri dei giorni nostri stimano favola, fu l' esito definitivo di quella dissoluzione, il cui germe era nato col primo fallo, e cresciuto colla trascuranza delle verità razionali. Da quel punto in poi, la società universale cessò di essere un fatto; e anche ai dì nostri, quando nominiamo il genere umano, non facciamo altro, che esprimere un' astrazione dei filosofi, una memoria e una speranza degli uomini religiosi, o una chimera dei cosmopoliti. Il genere umano è tuttavia in potenza, non in atto: e come cosa effettiva, non si trova più altrove, che nel vocabolario. Tuttavia, benchè disciolto l' originale consorzio, durano ancora alcune reliquie di essa: le comunicazioni tra i popoli, sebbene non siano mai state universali, furono sempre più o meno estese: e benchè spesso contaminate dalla cupidigia e dalla discordia, lo stato di guerra, per un benigno risguardo della Providenza, venne interrotto di tempo in tempo da qualche respiro di pace: la civiltà intese sempre più o meno ad educare questi preziosi

(1) *Gen.*, X, 25.

avanzi, e ad accrescerne l' estensione e l'efficacia. Il diritto delle genti, perfezionato dalle nazioni cristiane, non fu mai affatto dimentico, eziandio dai popoli più fieri ed alpestri; il che prova che si ebbe sempre un sentore dei legami morali e nativi delle nazioni, e che il divorzio assoluto ripugnò sempre al retto senso dell' universale. Ora questa larva della società primitiva, sopravvissuta alla scissura dai popoli, si riscontra a capello in grado ed in forza colle reliquia superstiti della verità ideali. Smarrita l' integrità dell' Idea, mancò il vincolo dell' unità comune; ma siccome il lume ragionevole non venne affatto spento, non fu pure al tutto annullata l' antica concordia. Una voce sorda risuona ancora in tutti gli animi, che grida loro, gli uomini essere fratelli, e mesce di qualche amore gli odii implacabili e funesti delle nazioni; come una luce spirituale balena tuttavia alle menti immerse *nell' ombra della morte* (1), quasi barlume superstite nella pupilla del cieco, o languido crepuscolo del giorno primitivo.

La varietà delle razze, onde alcuni argomentano diversità di origine, tenne dietro necessariamente alla perdita dell' unità ideale. Estinto il principio organativo, la specie umana si minuzzò e sparpagliò in membra isolate, ciascuna delle quali, vivendo segregatamente, attinse dal clima, dalla qualità del paese, dal modo di vivere, e dalle altre condizioni del suo stato sociale, una impressione forte e specialissima, che influendo nella struttura organica, a lungo andare la modificò, e fece in essa una impronta difficile a cancellarsi. Cosicchè ciascuna di queste varietà generiche si suddivide in varietà speciali, e queste via via in altre più speciali ancora, ciascuna delle quali ha verso il cerchio che abbraccia la stessa medesimezza, e verso la varietà soprastante la stessa dissomiglianza, che hanno le varietà più generali, così nel loro ampio giro, come verso l' unità primigenia di tutto il genere umano. Pertanto, se coloro che inferiscono diversità di principio da quelle differenze più scolpite, ragionassero dirittamente, dovrebbero sentir lo stesso delle varietà secondarie, e condursi di mano in mano a stabilire che gli abitatori della varie parti di una provincia a talvolta di una città, non abbiano avuto un principio comune. Nè qualche singolarità organica, radicalmente diversa, com' è il tessuto pigmentale, che il Malpighi trovò nei Negri, e il Flourens ultimamente nella stirpe rossa di America (2), è di momento in questo proposito, come mostrerò altrove. Il vero si è, che mancata nel genere umano l' unità dell' Idea, la diversità prevalse così nei corpi, come nelle condizioni morali degli uomini; onde nacque la dissimilitudine delle razze: la quale non è altro, che *il predominio della varietà sull' unità organica e originale della specie umana*. Se tutte le membra dell' umana famiglia avvessero mantenuta l' union primigenia, le influenze locali sarebbero state vinte, o almeno modificate dall' unione morale e dalla colleganza reciproca delle nazioni, e la concordia degli spiriti sarebbe prevalsa sulla condizioni geografiche. Perciò di mano in mano che la civiltà e la religione riescono a scemare la divisione, vedesi per esperienza che la diversità delle stirpi diminuisce in modo proporzionato; la quale verrà meno del tutto, col cessar dello scisma, e col ricomponimento dell' unità primordiale. Una varietà ben contemperata di fattezze e di forme esprimente un perfetto ed unico esemplare, rappresenterà di nuovo nel volto dei popoli fratelli l' unità del comun padre, e la celeste origine (3).

Rotta l' unità del genere umano, e alterata la perfezione della natura nella più nobile delle sue opere, un consiglio di misericordia intervenne, e prese ad instaurare in modo sapientissimo quell' armonia, ch' era stata distrutta. Ancorchè la religione

(1) Luc. I, 79.
(2) *Journ. des sçav.*, novemb. 1338, pag. 655, 656.
(3) Un autore moderno, il sig. Courtet de l' Isle, ammette l' unificazione successiva e l' unità finale delle stirpi, ma nega l' unità primitiva; sentenza ripugnante, fuori de' dogmi del panteismo, che è quanto dire contraddittoria, fuori della massima contraddizione.

nol dichiarasse, il contrario non sarebbe credibile: la sola durata dell' uomo sulla terra, e la conservazione della vita organica, basterebbono a mostrare che la possibilità di ottenere il proprio fine non è tolta alla nostra specie. Imperocchè tutto concorre a chiarirne che la vita terrestre è un aringo di prova, e non può essere soltanto uno stato di pena e di ricompensa. Altrimenti, come la brevità della vita, e i mali che la travagliano, concorrono a render l'uomo assai meno felice che misero, converrebbe argomentarne che fossimo un popolo di riprovati, e la terra un inferno. Il che non consuona nè coll' arbitrio, onde siamo dotati, nè colla legge morale, che splende agli occhi nostri, nè col corso di una vita sfuggevole, che rimuove il concetto di uno stato definitivo, nè con quel misto di beni e di mali, con quel potere di perfezionarci, e quei generosi istinti, che sono il nostro retaggio. Le induzioni razionali cospirano adunque colla voce autorevole della religione a persuaderci che l'uomo scaduto può risorgere, e ripigliare il suo stato primiero. E siccome, quando egli godea di quelo stato, doveva per la perfettibilità essenziale della sua natura, aspirare e giungere a una maggiore eccellenza; cioè alla perfezione intellettiva e morale, per mezzo della scienza e della virtù; negli ordini presenti l' instaurazione umana ci apparisce composta di due parti, l' una delle quali è il ritorno allo stato primitivo, e l'altra il passaggio da questa bontà iniziale a quella perfezion superiore, che fu il termine proposto originalmente alla nostra specie. Questi due corsi, l' uno di sapiente ritorno verso il primo principio, e l'altro di animoso indirizzo verso l' ultimo fine, si richieggono del pari al vero perfezionamento nella nostra condizion presente. Le teoriche del progresso, che corrono oggidì, ammettono il secondo corso e negano il primo, presupponendo che lo stato vizioso e imperfetto della nostra natura sia originale e primitivo. Presupposto ragionevole, secondo i dogmi del panteismo tedesco, da cui muovono quelle teoriche, ancorchè nol sappiano i loro fautori; imperocchè i panteisti moderni, ammettendo una esplicazione successiva dell' Assoluto, per cui si migliorano di mano in mano le sue forme, son costretti di considerare l' imperfezione, come lo stato primigenio di tutti i fenomeni. Perciò, secondo costoro, il corso universale dell' esistenze va dalla varietà all' unità, dal caos all'ordine, dal male al bene, dall' età di ferro all' età dell' oro; la quale, diceva Enrico di Saint-Simon, ci sta dinanzi agli occhi, e non appartiene al passato, ma all' avvenire. Il qual pronunziato, fuori del panteismo, è assurdo, come avremo occasione di dichiarare altrove. Il solo concetto razionale, che aver si possa del perfezionamento umano, c' induce a considerare l' uomo presente, come scaduto, e obbligato di ritornare al suo principio, per potere conseguir l' alta sorte, a cui fu destinato dalla Providenza.

E tale è in effetto l' idea cristiana; giacchè il Cristianesimo, considerato in tutto il corso de' tempi, dagli ordini, che l' hanno apparecchiato, sino a quelli, che ne condurranno l' effettuazione a compimento, è *l' instaurazione perfetta dello stato primitivo dell' uomo, e l' indirizzo di lui verso il suo stato finale*. La quale instaurazione, intendendo a sanar la natura, e a ritirarla verso i suoi principii, dovea effettuarsi per un atto simile a quello, che diede l' esistenza a essa natura, cioè per un atto creativo; giacchè un corpo esizialmente infermo non può trovare in sè stesso il farmaco e la guarigione. Ora l' atto creativo, superiore alla natura, è la radice del sovrannaturale; perciò la riforma dell' uomo, essendo un effetto della virtù creatrice, è sovrannaturale nello stesso modo. E veramente la redenzione ci è rappresentata dal Cristianesimo, come una creazione seconda, con cui l' Onnipotente rinnovella, ritirandole verso il loro principio, e sublimandole a maggior perfezione, le opere della creazione prima. Basti qui l' accennare queste idee, sulle quali ci rifaremo altrove, e ne mostreremo l' esatta e mirabile corrispondenza coi primi e più indubitati principii della mente nostra.

Ogni colpa morale è la perturbazione dell' ordine ideale, che dee correre fra le potenze umane. Il qual ordine nasce dalla signoria dell' Idea, che è il principio so-

vrano, onde ogni unità, ogni bellezza, ogni armonia piglisno il loro nascimento. La perfezione morale consiste nel mettere ad effetto in noi medesimi questo legittimo signorato, nell' esprimerlo, dentro e fuori, coi pensieri, cogli affetti e colle opere, nell' attuarlo con ogni nostro potere nelle cose esteriori, accordando quel piccol mondo dell' arte, onde siamo autori, coll' armonia universale del mondo. Un' azione è virtuosa, quando l' Idea vi predomina, ne è la regola e il fine: è viziosa, quando l' Intelligibile è subordinato ai sensibili, e l' uomo entra per via di essa in contraddizione col principio ideale, e coll' ordine dell'universo. Ora, siccome la prima colpa fu la subordinazione dell'Idea al senso, donde nacque l'offuscamento successivo delle verità ideali; così l' instaurazione dell' uomo emanceppò essa Idea, restituendole il suo legittimo imperio sulle cose sensibili, e rendendo alle illustrazioni della mente il lor primiero splendore. Ma la colpa, viziando l'individuo, avea pure alterata tutta la specie. I moltiplici errori, sottentrati all' unità del vero, aveano dispersa l' umana famiglia in una moltitudine di popoli ignoti o discordi fra loro, di fattezze, di lingua, di costumi, di opinioni, di culto, di vita disparatissimi. L' unione del genere umano era venuta meno coll' integrità dell' Idea, governatrice di sì vasta mole. Conseguentemente, la divina riforma sarebbe stata imperfetta, nè avrebbe ottenuto il suo intento, se provvedendo all' individuo, avesse trascurata la considerazione dell' universale; da cui l' essere delle parti dipende per molti rispetti. Perciò il Cristianesimo intese eziandio a ristabilire il principato dell' Idea nella società di tutti gli uomini, e per questo riguardo ci apparisce, come *la restituzione successiva dell' unità primigenia e naturale del genere umano.*

La qual restituzione è opera tutta spirituale, poichè ha per intento la società delle intelligenze, sotto il dominio del principio ideale. Se il disegno di natura non fosse stato guasto dalla colpa, l' unità morale della specie avrebbe accompagnato l' unità materiale, che si effettua, mediante la generazione, e la discendenza di tutti i rami della stirpe da un ceppo primitivo. La cognizione dell' Idea si sarebbe propagata di padre in figlio, per mezzo dell' educazione, e la vita morale trasfusa di conserto colla vita organica. Ma rotta l' armonia del tutto, e stabilito il predominio del senso, l' ordine materiale fu disgiunto dall' ordine morale; giacchè dalla maggioranza di questo procedeva il buon accordo di quello. La rinnovazione del genere umano non potè procedere, secondo l' ordine naturale della creazione, nè l' unità ripristinata travasarsi di conserva colla vita corporea; e però, se la nostra specie nacque materialmente da un solo uomo, essa dovette rinascere per via di generazione spirituale, e di gratuita elezione. L' elezione è, per rispetto allo spirito, ciò che è la generazione, rispetto al corpo. Il principio nobile e morale dell' elezione fu introdotto nel mondo dalla prima rivelazione, fatta all' uomo scaduto negli ordini della religione, e modificò, senza distruggerlo inopportunamente, il principio contrario (1). E veramente la grazia è sempre un' elezione; e la scelta umana, che distingue i meriti, e si fonda in essi, presuppone un deletto anteriore e divino, per cui i doni della natura e della grazia sono inegualmente distribuiti, secondo l' arcano beneplacito, che governa le sorti delle cose create.

Quindi si vogliono distinguere due generi umani, l' uno di natura e l' altro di grazia. Entrambi usciti da un solo uomo, si allargarono successivamente; ma il genere naturale, perduta ogni morale unità, si moltiplica per via di generazione; laddove il genere predestinato si propaggina per elezione, e mantiene l' unità spirituale, che lo privilegia. Il primo è una società materiale più di corpi che d' animi, mancandogli l'integrità del principio ideale. Il secondo è una società spirituale, un concilio

(1) Gen. IV. 4, 25, 26; XXI, 10, 11, 12; XXV, 31, 32, 33, 34; XLVIII, 14 seq. XLIX, 8, 9, 10; Ex. VI, 20; 1 Reg. XVI, 6 seq., etc.

d' intelligenze organate dall' Idea, e strettamente unite in un solo corpo. Entrambi uscirono da un solo individuo, e corsero successivamente pel triplice anello della famiglia, della nazione, e dell' aggregato di nazioni ; entrambi s' incamminano verso una grande universalità futura, da cui sono ancora lontani. L' uno e l' altro son progressivi, e muovono dall' unità individuale, per riuscire all' unità universale : l' unità è il loro principio, e il loro termine. Divisi in questo loro indirizzo verso il tipo futuro, sono imperfetti ; perchè all' uno manca l' unità propria del genere eletto, l' altro abbracciando solo una parte degli uomini, non possiede tutta la varietà propria del genere naturale. Ma quando ciascuno di essi avrà compiuto il suo corso, si confonderanno insieme, e si compieranno scambievolmente. Il genere naturale diverrà anco negli ordini del tempo il genere eletto, e la restituita unità primitiva della nostra specie sarà condotta ad ultima perfezione. Ora il genere umano instaurato sovrannaturalmente, per via dell'elezione e generazione spirituale, è la Chiesa ; la quale si può definire, per questo rispetto, *la riorganizzazione successiva del genere umano, diviso dalla colpa, e riunito dalla grazia, per mezzo dell' unità ideale.*

Il vocabolo di Chiesa, preso generalmente, abbraccia la società religiosa, depositaria della rivelazione divina, dal principio del mondo fino all' ultimo termine de' tempi. Sotto i primi Noachidi, la Chiesa comprese tutto il genere umano. Ma ben tosto le rivoluzioni di natura, le migrazioni, le conquiste, le corruttele oscurarono il vero, alterarono il culto, e produssero quel miscuglio di errori e di superstizioni, che volgarmente si distingue col nome di gentilesimo. Allora Iddio, affinchè il vero non perisse sovra la terra, intraprese di formare un genere nuovo ed eletto, che serbasse l' Idea nella sua purezza, e la facesse risplendere fra i popoli sviati. A tal effetto suscitò un uomo, dal seno della Caldea, dove probabilmente la verità primitiva avea cominciato a guastarsi ; acciò, donde era nato il male, provenisse la medicina. Una vocazione sovrannaturale sortì Abramo fra' suoi coetanei. Da quest'uomo straordinario, la cui memoria è tuttavia venerata fra' popoli d' Oriente, nacque la Chiesa patriarcale stretta fra i termini della famiglia e della tribù, e dalle tribù moltiplicate uscì la Chiesa nazionale, ordinata da Mosè, finchè per Cristo la società ecclesiastica divenne una colleganza di nazioni, e prese il titolo di cattolica per significare l' ampiezza presente, e l' universalità futura. La Chiesa cattolica è indirizzata a far rivivere appieno negli ordini del tempo il genere umano ; imperocchè l' Evangelio, oltre alla risurrezione dell' individuo, promise eziandio quella di tutta la specie. E siccome il risorgimento futuro e universale degl' individui venne prefigurato da quello di Cristo, che ne fu il tipo, e ne sarà il principio effettivo ; così la risurrezione del genere naturale fu simboleggiata da quella del genere eletto nella Chiesa. E come la morte della specie fu prodotta dalla divisione e alterazione dell' Idea, accompagnata e adombrata dalla divisione e alterazione delle lingue, così la risurrezione iniziale del genere umano nella Chiesa venne operata dalla riunione dell' Idea e delle lingue nel cenacolo, quando la società e la fratellanza universale furono rinnovate, come in Babele erano state distrutte. Quindi si vede che il nome di Chiesa, benchè convenga alla società eletta di ogni tempo, appartiene però più propriamente alla società cattolica; la quale avendo dato principio alla colleganza delle nazioni, non solo è l' apparecchio, come gl' instituti patriarcali e mosaici, ma l' attuazione iniziale dell' unità futura del mondo.

Dalle cose dette conséguita che, propriamente parlando, il genere umano non si trova fuori della cattolica comunanza. Imperocchè nel seno dell' eterodossia trovansi individui, e popoli isolati, o congiunti a tempo e imperfettamente ; non trovasi una compagnia di nazioni ridotta a unità stabile, fondata sovra una tradizione continua e perpetua, e fornita di quella vita morale, che dall' Idea si diffonde in coloro che ne fruiscono. I particolari popoli possono essere, come gl' individui, dotati di civiltà e di gentilezza ; ma la specie umana, fuori del cattolicismo, è exlege, barbara,

vivente alla selvaggia, e in quello stato ferino, che vien tenuto da certi filosofi per la vera condizion di natura. Perciò, se la Chiesa non è tuttavia il genere umano in atto, lo è in potenza, e ne gode anticipatamente le celesti prerogative. Ella possiede a compimento l'Idea, che quasi centro efficacissimo di attrazione tira a sè tutti i popoli, e gli riunisce insieme a poco a poco, finchè sia ricomposta e rinnovata l'opera divina. L'Idea è come un germe organico, che adesca e raccozza intorno a sè le particelle disgregate ed erranti, riorganandole e ricomponendole, secondo la loro prima e natia forma. Il lavoro organativo, che il Cristianesimo fa da diciotto secoli, e i suoi copiosi frutti, basterebbero da sè soli a far capaci gl' ingegni profondi, che la Chiesa è il solo principio unificante, atto a conseguir l'intento e a sortire un effetto universale e perpetuo. Vero è che le false religioni, proporzionatamente ai principii ideali, che vi si contengono, possono produrre aggregazioni più o meno diuturne ed estese ; ma l'unione non vi può essere universale, nè stabile e perenne, perchè l'Idea non vi è perfetta. L'integrità dell' Idea, come risulterà chiaramente dal progresso del nostro discorso, è un privilegio del cattolicismo ; il quale è perciò *il solo principio organico, che possa ricomporre il genere umano.* I partigiani moderni del progresso colle loro alleanze di popoli, colla loro fratellanza universale, fondata sopra una filosofia senza base, e un Cristianesimo senza valore, sono molto piacevoli : giacchè se i falsi culti riuscirono talvolta a collegare insieme molte grandissime nazioni, e a tenerle per più secoli unite in un corpo morale, non credo che la dottrina di costoro sarebbe sufficiente a conservar l' unione nel più piccolo borgo di Europa, per lo spazio di un anno e anche meno.

La prerogativa dèl genere umano, secondo l'ordine primigenio, è l' infallibilità, che non procede già dall' ingegno dei singoli uomini separati o riuniti insieme, ma dall' Idea, che è loro comune. L' infallibilità, considerata nella sua radice, è obbiettiva, e nasce dalla ripugnanza che il vero ha di esser falso, e dalla medesimezza che esso vero ha seco stesso necessariamente. L' Idea è infallibile, perchè il vero è assoluto ; ella è anzi l' infallibilità medesima, cioè la sostanza della cosa, e non una semplice partecipazione, essendo la fonte di ogni intellezione particolare, e l'essenza suprema dell' Intelligibile. Se l' ordine primigenio si fosse serbato intatto, l' universalità degli uomini sarebbe immune da errore, perchè l' Idea l' informerebbe, come l'anima informa e vivifica gli organi seco congiunti. Quando l' unità morale della specie venne meno, perì con essa il privilegio, che ne deriva : l' inerranza passò dal genere naturale al genere predestinato, e divenne una prerogativa di quella gran società, nel cui seno l' Idea rinnovata elesse perpetuo e visibile domicilio, per rimanervi ristretta, fin tanto che si avrà riunita e riincorporata tutta la nostra famiglia. Allora questa racquisterà coll' unità ideale il privilegio perduto per propria colpa, e sarà di nuovo infallibile, perchè immedesimata colla Chiesa.

Secondo alcuni scrittori il genere umano, nella sua condizion presente, è tuttavia privilegiato di questo gran dono, e costituisce l' autorità suprema, base di ogni certezza ; tanto che la Chiesa stessa viene ad essere immune da errore, in quanto si fonda nella universalità degli uomini e ne trae ogni sua virtù. Lascio stare che questo sistema pecca nella sua radice, come quello, che presuppone nel genere umano un' autorità indimostrabile, che si pone da sè medesima ; laddove il solo Vero autonomo è l' Idea, onde scaturisce quel lume di ragione, per cui ogni altra verità e autorità si dimostra. Ma ommettendo questo punto manifesto, dico che i prefati autori si appongono a credere, il vero genere umano essere infallibile ; ma errano, stimando di poter trovarlo fuori della società ortodossa. L' essenza morale del genere umano non risiede negl' individui, ma nell' unità, che non può essere semplicemente collettiva, nè consistere in una mera aggregazione, ma dee ridursi ad una comunità organica, seco stessa perfettamente accordante. L'inerranza non dee nascere dal corpo, ma dall' anima, non dalla varietà discordevole, ma dall' unità armonica, non

dall' aggregato degl' individui, ma dall' Idea, che l' informa. L' inerranza non dipende dal numero: non si vogliono contar gli uomini, ma pesarli. Il vero genere umano è la Chiesa, la quale non risulta essenzialmente dalla quantità de' suoi membri. *Se due o tre uomini*, dice Cristo, *sono riuniti nel mio nome, io sono nel mezzo di loro* (1). Queste profonde parole chiariscono la medesimezza del vero genere umano colla Chiesa. Pogniamo che da un lato si trovino pochi uomini riuniti nel nome di Cristo, e collegati per legittima missione di sacerdozio al loro principio, che è quanto dire organati dall' Idea, come nella Cristianità primitiva, assembrata in Gerusalemme; e dall' altro, la moltitudine delle genti e delle stirpi, disgregate da una infinità di opinioni, destituite di tradizione autorevole, e di gerarchia legittima; chi vorrà negare che il germe essenziale del genere umano alberghi fra i primi? Certo sì, che nella universalità degli uomini si conservano molte reliquie del vero primitivamente insegnato, e naturalmente palese agl' intelletti; giacchè l' Idea e la tradizione non sono affatto spente. Ma siccome l' errore vi è frammisto al vero, non ci si trova unità di sorta; nè le parti buone si possono distinguere dalle ree, se non si possiede una regola, per fare la cerna, e un tipo di verità assoluta, con cui si possa paragonare quella farragine di opinioni svariatissime; il quale è l' Idea perfetta, che indarno si cercherebbe, fuori del sodalizio cattolico. Non si ha dunque a dire, esattamente parlando, che il genere umano, (il quale più non si trova,) dimostri l' autorità della Chiesa; ma sì bene, che questa forma da un canto il genere eletto degli uomini, e dall' altro ci mette in grado di ripescare e ricomporre il Vero superstite nel genere della natura. L' autorità poi della Chiesa è chiarita dall' Idea; ma siccome l' Idea perfetta non si rinviene fuori del verbo cattolico, se ne dee inferire per questo verso che la Chiesa in sè riflettendosi, si prova da sè medesima. La Chiesa è l' Idea personificata, e vestita di un corpo esterno e sensato che la rappresenta, e rappresentandola, partecipa della sua intima evidenza, e s' illustra col suo splendore.

L' identità della Chiesa e del vero genere umano, in virtù dell' Idea inerente ad entrambi, è una prova gagliarda del cattolicismo; la quale mi sembra aver l' evidenza e il rigore di un pronunziato metafisico. Se la Chiesa è la riordinazione del genere umano, l' acattolico viene ad essere in istato eccentrico, fuori della sua condizion naturale, ed escluso moralmente dal proprio genere: egli è rispetto all' Idea l' uomo selvaggio, insocievole, selvaggio, e corrisponde nell' ordine intellettuale a ciò che sarebbe materialmente l' uomo nutrito e cresciuto, fuori di ogni consorzio. La conversione dell' uomo alla Chiesa è dunque il ritorno dell' individuo alla spezie, del cittadino alla patria, del membro al corpo, della parte al tutto. Il dettato, che *fuori della Chiesa non vi ha salvezza*, bene inteso, è squisitamente razionale, perchè la salute è la vita dello spirito, e la vita non è immaginabile, nè possibile venendo meno l' Idea, che la produce. E ogni qualvolta la Providenza, per modi straordinari ed incogniti, voglia comunicare il vero a chi, senza sua colpa, è fuori della società eletta, egli è chiaro che un tale individuo venendo iniziato alla verità, diventa issofatto membro di quel corpo, che serba per divin privilegio l' integro deposito delle verità ideali.

La Chiesa non potrebbe contenere virtualmente il genere umano, nè attuare successivamente questa potenza, se non fosse una e perfettamente ordinata. Il principio organico, informante ogni individuo e ogni aggregazione d' individui, è doppio; cioè obbiettivo e subbiettivo, comune e proprio, impersonale e personale. L' elemento obbiettivo, comune, impersonale, è unico per tutti gl' individui e per tutte le aggregazioni: non si può mutare, nè moltiplicare, senza assurdo: è assoluto, necessario,

(1) Matth. XVIII, 20.

universale: è l'Idea considerata in sè stessa e nella sua entità purissima. Questa unità suprema congiunge e armonizza tutto il creato, dalla totale esistenza, a cui diamo il nome di mondo o di universo, sino al menomo de' suoi componenti. Ella risiede nel tutto e nelle singole parti; e senza uscir di sè stessa, senza spandersi o dividersi o moltiplicarsi, e in virtù dell' atto immanente creativo, ella diffonde per ogni dove l'attualità dell'esistenza, la forza, l'armonia, il moto, lo spirito, la vita. In quanto crea l'universo e lo regge, è l' anima del mondo, pigliando questo nome in senso assai più nobile, che gli stoici e i Platonici; in quanto alberga negli spiriti, è l' Intelligibile; in quanto produce, attua, determina, classifica le forze della natura, è l' essenza generica e specifica delle cose; in quanto finalmente informa le varie società degli uomini, dal piccol giro della famiglia fino alla società universale, è l' idealità del consorzio umano. L' elemento subbiettivo, essendo contingente, particolare, finito, varia secondo la diversità degl' individui, o dell' universalità soggette al suo indirizzo. Tal è nell' uomo il principio pensante; nel popolo, il suo genio nazionale; nei corpi organici, l' archeo, la forza plastica, il principio di vita; negl' inorganici, quelle forze di vario genere, che compongono la natura. Applicando questi concetti alla società ecclesiastica, egli è manifesto che il suo principio obbiettivo è il capo invisibile, cioè l' Idea umanata, risedente nel mezzo di essa, fino all' esito dei tempi; laddove il principio subbiettivo in ordine alla società tutta quanta, è il capo visibile di quella, e rispetto alle società parziali, si estende di mano in mano a tutti i partecipi del sacerdozio. La gerarchia cattolica è l' organizzazione dei vari capi e delle comunità particolari, sotto un duce unico e supremo. E siccome questa gerarchia è il solo organismo, che esplicandosi e ampliandosi successivamente, possa mettere in atto l' unità morale di tutta la specie, ne segue che il capo visibile di quella è il principio organico, da cui dipende l' unità futura del mondo. L' autorità pontificale è adunque *la paternità spirituale e elettiva, necessaria a formare l'unità della gran famiglia umana, come la paternità materiale unifica le famiglie particolari*; e siccome fra le molte nazioni, che godono già il benefizio dell' instituzione cattolica, ve ne ha una, che si gloria meritamente di occupare il centro di tal vasta mole; così per questo rispetto è indubitato che *l' Italia, contenendo nel suo seno il principio dell'unità morale del mondo, è la nazione madre del genere umano*. Io espongo francamente e tranquillamente queste idee, che oggi verranno derise da molti, ma che non possono, nè potranno mai essere con buon successo combattute da nessuno. La verità è una cosa sì bella e di tanto pregio, che non si scapita a professarla pubblicamente e a difenderla, anche con pericolo di essere schernito e vituperato. Nè mi par probabile che il riso e l' insulto, figliuoli della leggerezza, dell' ignoranza e delle ingiuste preoccupazioni, possano prevaler lungamente contro il vero e la buona logica (4).

La Chiesa cattolica è adunque *la società conservatrice e propagatrice dell'Idea*, e questo doppio ufficio spiega tutte le proprietà e le prerogative, di cui è insignita. Intendendo alla custodia e alla diffusione del vero, ella partecipa ad un tempo della quiete e del moto, ma in modo diverso. Rispetto all' ufficio di conservatrice, la sua natura corrisponde a quella dell' Idea stessa; e come questa è eterna e collocata fuori del flusso temporaneo, così quella gode di una continuità perfetta, assoluta, immune da ogni vicenda. In ciò consiste la sua forza e la sua bellezza. Non si può immaginar nulla di più meraviglioso, che questa gran comunanza; la quale è perpetua, poichè senza interruzione di sorte, risale ai principii del genere umano; immutabile, non essendo capace di cangiamento; immobile, escludendo ogni progresso e ogni regresso, ed essendo come un cardine fisso e perenne, su cui s' impola e si aggira la civiltà del mondo. Imperocchè il corso e il rivolgimento delle cose umane ha d' uopo di un fondamento stabile, e di un perno saldo ed immoto, che lo produca, lo sostenga, lo temperi, lo indirizzi; altrimenti la varietà tornerebbe in caos, e il

corso in precipizio. L' immobilità della Chiesa, non che nuocere ai progressi civili, si richiede a effettuarli ; giacchè negli ordini spirituali, come nei corporei, il principio del moto non può essere altrove, che nella quiete. La civiltà ha mestieri di una norma eterna e incommutabile, che governi i suoi andamenti ; la quale risiede nell' Idea, e nella società sua conservatrice ed interprete, che non potrebbe adempiere questo sublime ufficio, se non fosse in un certo modo immanente, come il vero da lei promulgato. Qualunque individuo e qualunque comunità si separino da questa madre, e pretendano di farne le veci, pronunciano collo scisma la loro propria condanna. Imperocchè, se l' integrità del vero ideale fosse perita o perir potesse nelle mani della Chiesa eletta da Dio alla sua custodia, più non fora possibile il farla rivivere. L' uomo può esplicare l' Idea appresa ; ma non può ritrovarla : può possederla, non a guisa di un' invenzione sua propria, ma come esterna dottrina. Quindi il temerario ardimento di coloro, che si ribellano alla Chiesa, è punito da Dio con tremenda giustizia, cioè colla perdita di quel bene stesso, che gl' improvidi novatori presumono di acquistare. L' eresiarca vuol rinvenire la verità, che stima perduta, e la perde in effetto. Da ciò proviene quel perpetuo variare degl' individui e delle sette; che ne rende così spiacevole e dolorosa l' istoria, ma che è un effetto non evitabile dell' aver rinnegata l' Idea, e gli ordini legittimi, che la rappresentano. Il protestantismo porge da tre secoli al mondo questo insegnamento col suo esempio; e dopo aver annunziato, fin dal suo nascere, la prossima ruina della Chiesa, si vede vicino a perire. Anzi, se la vita di una setta consiste nel credere a qualche cosa, e nell' avere una fede comune, esso è morto da gran tempo. Qual è infatti il rito, che non abbia alterato ? Qual è il precetto, che non abbia corrotto ? Qual è il dogma, che non abbia falsificato ? Qual è il fatto, che non abbia rivocato in dubbio ? Qual è l' instituto, che non abbia dismesso o viziato ? Qual è infine il monumento e la testimonianza, di cui non abbia svelte o indebolite le radici ? La miglior confutazione della setta, consiste nelle sue dottrine. In mezzo a questa confusione, a questa discordia di opinioni e di sistemi, che si distruggono a vicenda, e non lasciano una verità sola in piede fra le ruine, egli è dolce e confortevole l' affissar gli occhi nella Chiesa cattolica, sempre conforme a sè stessa, e conservatrice infallibile del deposito affidato alla sua custodia ; come una nave campata in un mar procelloso, che vede da lungi con dolore il naufragio dei legni partiti dalla sua schiera ; ma tranquilla e sicura per sè medesima, avendo la fede per bussola, e il vicario di Cristo per timoniere, sfida i flutti minacciosi, e si ride delle tempeste (5).

La Chiesa è in oltre propagatrice della dottrina ideale, e per questo rispetto la sua legge è il moto ; ma un moto sapiente e regolato, che ha la sua radice nella stabilità, ed è come la placida espansione di una forza, moventesi dal centro verso la circonferenza. Il termine di questo moto è l' universalità degli uomini, a cui la Chiesa aspira, per abbracciarla nel suo seno, e restituirle coll' Idea l' unità perduta. Il principio è Roma, predestinata dalla Providenza a un imperio universale e perpetuo, che si estende fino alle parti più remote, per l' azione ben consertata degli ordini gerarchici, quasi ruote di una vasta macchina, messe in opera da un solo motore. L' Idea umanata è il centro invisibile di questa gran mole, la radice maestra, da cui proviene l' immenso vigore ond' è fornita, e sovrattutto quella fecondità, che privilegia in universale le missioni cattoliche. La qual certamente è in parte l' effetto della gerarchia ecclesiastica, che per la sua struttura unisce la fermezza all' attività, e la celerità alla forza nelle proprie operazioni. Ma la cagion principale si vuole ascrivere alla cattolica prerogativa di possedere la verità perfetta. L' efficacia del vero, quando è aiutata dai divini influssi, che la fanno penetrare negli spiriti e ne' cuori, è unica e impareggiabile; imperocchè l' Idea è come il sole degli spiriti, che colla sua forza attrattiva gli adesca dolcemente, e gli tira potentemente nella sua orbita. Le sette eretiche, che non posseggono, se non un vero alterato, sono prive di energia e di vita;

quasi comete. che sottrattesi all' azione solare, e sviate dal loro corso, errano a ventura nello spazio, senza consorzio di satelliti.

La società ecclesiastica conserva il divino deposito, lo tramanda di generazione in generazione, e lo dichiara colla parola. Le formole definitive, che sono la parola della Chiesa, contengono implicitamente tutto il vero, ma per lo più ne abbracciano in modo esplicito soltanto gli elementi integrali, i quali insieme accozzati costituiscono ciò che io chiamo l' integrità dell' Idea. Per farsi un concetto chiaro di questa integrità, si vuol avvertire che una verità qualunque può esser conosciuta in modo che basti, onde trarne tutte le conseguenze occorrenti al proposito, per cui quel tal vero ci è manifestato; ovvero se ne può avere una notizia così difettuosa, che non valga a sortir questo effetto. L' integrità e l' adequatezza di un concetto si vuol misurare dallo scopo della cognizione; e perciò la notizia dell' Idea dee dirsi integra, quando è tale che se ne possono cavare coll' aiuto del discorso tutte le deduzioni opportune alla vita morale dell' uomo, fine del suo conoscimento. La maggior parte delle formole definitive, rogata dal magisterio ecclesiastico, si ristringono agli elementi integrali, cioè ai principii. Ciò però non vieta che le decisioni canoniche non abbiano anche talvolta abbracciate alcune conseguenze, quando l' importanza della materia, e gli errori correnti lo rendevano opportuno.

Gli elementi integrali dell' Idea espressi dal magisterio ecclesiastico, contengono potenzialmente tutto lo scibile razionale, a cui l' ingegno umano si può innalzare in questa vita. Ci vuol dunque essere uno strumento accomodato a svolgere que' germi, e a trarne in luce le verità inchiusevi; il quale è la scienza ideale, che può definirsi *l'esplicazione successiva degli elementi integrali dell' Idea*. Tali elementi sono di due sorti; gli uni naturali e razionali, gli altri sovrannaturali e rivelati. I primi appartengono all' Idea, quale si può naturalmente conoscere; gli altri spettano ad essa, in quanto non si può altrimenti apprendere, che mediante la rivelazione. Quelli abbracciano gl' intelligibili, e quel sovrintelligibile vago, indeterminato, generalissimo, che la ragione ci fa presentire: questi comprendono i sovrintelligibili specifici, che determinano e concretizzano quella indefinita e generica incomprensibilità. Affermando che gli elementi razionali si possono naturalmente conseguire, non escludo tuttavia, anche a loro riguardo, la necessità della rivelaziona. Nulladimeno v' ha fra loro, e gli elementi che sovrastanno alla natura, un divario essenziale. Imperocchè i primi non si possono conoscere riflessivamente, senza rivelazione, a causa del bisogno, che il pensiero riflessivo ha della parola, per potersi esercitare; tuttavia l' uomo gli ammette, non già solamente in virtù di essa parola autorevole, ma per l' evidenza loro propria, cioè per l' intrinseca chiarezza dell' Idea, che riluce immediatamente alla mente nostra, e di cui la parola è l' occasiona eccitatrice, e non la cagione, nè la dimostrazione. Onde tanto è lungi, che la parola provi l' Idea razionale, che anzi questa dimostra l' autorità di quella. Il che succede, perchè l' Idea è veduta immediatamente in sè stessa; nè si può dire che il verbo la veli, e s' interponga fra lei e la mente nostra, contuttochè l' intervento di esso si richiegga a destarla. All' incontro le verità sovrannaturali dipendono dalla sola parola rivelata: non la provano, ma ne vengono provate: non s' intuiscono, ma si credono: il concetto che se ne ha, è meramente analogico; nè questa analogia è fondata sull' intuito o discorso, ma sulla semplice autorità della rivelazione.

La scienza, che esplica gli elementi razionali, è la Filosofia; quella, che svolge gli elementi sovrarazionali, è la Teologia rivelata o positiva, che dir si voglia. La filosofia e la teologia, riunite insieme, formano la perfetta scienza ideale. L' una rappresenta il lato chiaro dell' Idea; l'altra ne esprime il lato naturalmente oscuro, ma chiarificato in parte dai divini insegnamenti. Il magisterio della teologia, per rispetto alla Chiesa, è interno, quello della filosofia interno ed esterno ad un tempo; l' uno è sacerdotale solamente, l' altro sacerdotale e laicale di sua natura. La scien-

za rivelata spetta al didentro del cerchio ecclesiastico, versando sopra un oggetto soltanto ottenibile in virtù di quei documenti, onde la Chiesa è unica depositaria ed interprete. La scienza razionale si estende anche al difuori, in quanto l'Intelligibile ridoce naturalmente allo spirito, ed è retaggio comune di tutti gli uomini. Tuttavia, siccome la parola è necessaria per apprendere l'Idea razionale; e la parola dipende dalla rivelazione; e la Chiesa, determinando la parola rivelata, ne definisce gli elementi integrali; ne consègnita che, per questo rispetto, la filosofia è sottordinata alla scienza sua sorella, e appartiene circa una parte dei suoi dogmi alla giuridizione del magisterio ecclesiastico. La filosofia è l'esplicazione riflessiva e libera degli elementi integrali dell'Idea, negli ordini della ragione; ma non è trovatrice, nè padrona di questi elementi; li piglia dalla rivelazione, e però dal magisterio autorevole, nè potrebbe averli in altro modo, non essendo accessibili allo spirito, se non coll'aioto di una favella che gli esprima. Dee adunque conservarli, quali le vengono suppeditati dalle formole ecclesiastiche; altrimenti annullerebbe col proprio oggetto sè stessa. Niuno però ne inferisca che il vero razionale dipenda dall'autorità, e che quindi la filosofia sia una scienza seconda, assolutamente parlando, e lavori sui dati di un'altra disciplina. Imperocchè gli elementi integrali dell'Idea, essendo chiari e splendidi per sè stessi, la filosofia si fonda sull'evidenza del suo proprio soggetto. Essa riceve la sua materia dalla parola; ma, ricevutala, l'apprende immediatamente per la sua intrinseca luce. L'insegnamento autoritativo è occasione o strumento necessario, non causa produttiva, della razional cognizione.

La filosofia, dovendo ricorrere alla parola rivelata, per aver gli elementi integrali dell'Idea, su cui lavora, e nella cui esplicazione versa il suo ufficio, si vogliono distinguere nella storia due grandi epoche filosofiche, corrispondenti alle due grandi rivelazioni, che le percorsero; l'una nel principio e nel rinnovamento del genere umano, prima e dopo il diluvio; l'altra ai tempi evangelici. La rivelazione è una in sè stessa, giacchè la dottrina annunziata in diversi tempi è una sostanzialmente; e Cristo non fece altro, che rinnovellare ed adempiere l'insegnamento primitivo. Ma le condizioni esteriori furono in parte diverse. La prima rivelazione rifulse originalmente a tutta la specie; la cristiana fu propria del genere eletto, cioè della Chiesa, contenente solo potenzialmente la nostra famiglia, e volta a ripristinarne successivamente l'armonia primigenia, riducendola al proprio grembo e comunicandole la sua virtù. In appresso, la rivelazione originale si spense nelle due grandi schiatte dei Giapetidi e dei Camiti, ristringendosi a un drappello semitico, cioè al genere eletto, che cominciò in Abramo; dove che la rivelazion rinnovata venne sempre acquistando maggior numero di proseliti, e dilatandosi presso nuove popolazioni. In questo secondo momento, il moto delle due rivelazioni fu affatto contrario: giacchè l'una andò scemando e l'altra accrescendo il numero de' suoi seguaci. Le conseguenze di questo divario sono di molto rilievo al nostro presente proposito, perchè da esse derivò in gran parte il vario destino delle ricerche filosofiche; la filosofia gentilesca rispondendo alla prima, e la filosofia cristiana alla seconda delle due rivelazioni. Tutte le scuole, che volgarmente si chiamano antiche, risalgono di mano in mano fino alla rivelazion primitiva: laddove le moderne, e quelle del medio evo, si riferiscono al Cristianesimo. Ora siccome la sostanza delle due rivelazioni è identica, non può correre fra le due epoche filosofiche altra differenza, che il vario modo, con cui esse parteciparono o partecipano al lume rivelato.

La filosofia è la riflessione dello spirito sull'oggetto immediato del primo intuito, per via della parola. Gli elementi integrali dell'Idea parlata sono adunque il soggetto immediato, o vogliam dire la materia, su cui versa l'ingegno filosofico, per elaborarla e convertirla in iscienza. Nel riceverli, lo spirito dell'uomo è passivo, anzichè attivo: la sua attività non si può esercitare sovra di essi, se non dopo che gli ha accettati, e consiste nel lavoro scientifico. Ma da chi li riceve? Bisogna distinguere

l'elemento ideale dalla parola, che lo riveste. Quanto all'elemento ideale, oggetto eterno e immanente dello spirito, la riflessione lo piglia dall'intuito immediato, che non è già un portato dell'arte, ma un dono di natura, appunto perchè è intuito; imperocchè l'Idea, creando l'intuito, gli si manifesta; onde il sossistere e il conoscere sono inseparabili nel principio intuitivo. Quanto poi alla parola, l'uomo la riceve dalla città o dalla famiglia. Ma siccome la cognizione intuitiva non può diventare riflessa, senza l'aiuto del linguaggio, ne segue che la parola riporge al pensiero gli elementi ideali, in quanto l'opera sua è necessaria, acciò vengano ripensati. Ora la parola può esprimere più o meno chiaramente, distintamente e adequatamente l'oggetto dell'intuito, e quindi influire nella cognizion riflessiva. Il che è un fatto così certo e universalmente ammesso, che non ha mestieri di prova. Dal che si conchiude, che sebbene per un lato lo spirito pigli l'Idea dall'intuito, o la contempli in sè stessa, per l'altro lato egli la riceve dalla società, e la possiede più o meno perfettamente, secondochè viene espressa in modo più o meno acconcio dalla favella. La comunicazione dell'Idea fatta all'individuo dalla società in cui vive, per mezzo della parola, chiamasi tradizione; ed è quasi un anello interposto fra la rivelazione e la filosofia, e il veicolo, per cui si tramandano dall'una all'altra i primi elementi intellettivi, nella esplicazione dei quali si travaglia l'ingegno filosofico.

Quando una rivelazione divina interviene, essa è accompagnata dalla loquela, per le ragioni dianzi accennate. L'Idea in tal caso esprime e parla sè stessa. I suoi ascoltatori la posseggono a compimento, perchè la significazione è divina, come la cosa significata. Ma nel trapassare dai primi uditori agli altri uomini, per via della tradizione, ella può conservare la sua purezza originale o corrompersi, secondochè dura intatto o si altera il linguaggio tradizionale. E quanto più ella si propaga e si dilunga per ragion di luogo e di tempo da coloro che la ricevettero, i quali rispetto agli altri uomini hanno qualità di rivelatori, tanto più si accrescono in numero e in forza le ragioni possibili e probabili dell'alteramento.

L'alterazione della parola è la causa immediata dell'errore nel commercio degli uomini o dei popoli, e nel corso della tradizione. Ella è sempre spontanea e volontaria, almeno per indiretto, e quindi più o manco libera o colpevole ne' suoi principii; ma può essere voluta espressamente, o passare inavvertita, può procedere da malizia o da trascuranza. L'uomo ci dà opera in modo espresso, quando mosso dalle passioni, che è quanto dire dal predominio dei sensibili sull'Intelligibile, falsifica a bello studio l'Idea, per accomodarla all'affetto vizioso, e ne adultera la significanza esteriore. Essa trapela all'incontro inosservata, quando la leggerezza dello spirito, il difetto di attenzione, la poca ritentiva, l'infingardaggine, e le cupidità medesime, non in quanto suggeriscono un atto deliberato, ma in quanto signoreggiano secretamente il cuore umano, quasi a nesciente del suo pensiero, concorrono ad oscurar l'Idea, e ad alterare i segni che l'esprimono; le quali cagioni operano tanto più efficacemente, che vengono per ordinario aiutate dai negozi, dai travagli, dai passatempi, dalle guerre, dalle migrazioni, dalle conquiste, dalle calamità di natura, e da molte altre condizioni e vicende della vita estrinseca. Nel primo caso, il guasto comincia sempre dai concetti, o si travasa nella parola; nel secondo, ha origine per ordinario dalla parola, donde si tragitta nell'Idea, benchè l'adulterarsi di quella presupponga sempre un certo annebbiamento, se non un'alterazione o la diffalta, di questa. Ma qualunque sia la causa della corrozione, l'alterarsi dell'Idea è originalmente congiunto, e quasi coetaneo a quello della parola; laddove in appresso, e nel commercio tradizionale, il disordine trapassa nei pensieri dai segni: l'impropriètà è la causa, l'errore è l'effetto. Se non che, nuove mende e corruttele dei due generi si aggiungono alla prima, secondo il tenore dianzi accennato, a mano a mano che la tradizione si va allargando nello spazio e nel tempo. Non occorre dire che nel maggior numero degl' individui i traviamenti ideali sono per ordinario, parte avvertiti e parte inconsa-

derati; giacchè, secondo la natura umana, la malizia e la debolezza non sono quasi mai schiette, e si scompagnano raramente l'una dall' altra.

Se il vizio della tradizione nasce sempre dal difetto della parola, ne segue che *la prima origine dell' errore è in ogni tempo una confusione delle lingue*. L' alterazione dell' Idea ne' suoi possessori può concorrere a turbare il linguaggio; ma il linguaggio alterato è la causa della cattiva tradizione. Distinguansi gli autori dell'errore da' suoi partigiani, vale a dir coloro che introducono la falsa tradizione, da quelli che la ricevono. I primi, cioè gli eresiarchi, viziano più o meno ed in prova l' Idea ricevuta da un insegnamento sincero e autorevole; e quindi corrompono il linguaggio, svisando e manomettendo le formole determinative dei concetti ideali. I secondi, che è quanto dire gli eretici, (allargando eziandio questo vocabolo ai cultori degeneri della ragione,) traggono da una espressione già impropria concetti falsi o inesatti, e incalzati dalla logica, secondo la consuetudine dell' errore, si dilungano vie meglio dal vero nelle parole e nei sentimenti. A ogni modo la tradizione fallace deriva dal tralignare della parola, che è il mezzo comunicativo, per cui le credenze trapassano di generazione in generazione.

L' unità del genere umano, dopo il diluvio, venne meno coll' unità ideale, che cessò; come prima l' Idea fu sciolta in una moltitudine d' intelligibili disorganati, e privi di quella luce, finitezza e scoltura, che nasce dal loro accozzamento. La risoluzione dell' Idea partorì una folla di errori, che andarono vie più crescendo di numero, d' importanza, di efficacia. Ora l'errore è la mischianza degl' intelligibili, cioè una cattiva sintesi, succedente a una cattiva analisi; imperocchè quando lo spirito, mosso dal desiderio ingenito dell' unità vuol ricomporre l' Idea sminuzzata, e manca della vera norma, egli accozza le intellezioni superstiti, secondo il capriccio del senso, della fantasia, o dell' intelletto astraente, e in vece di conseguire le notizie ideali, finge dei mostri, come dichiarerò tritamente in appresso. Il che non è meraviglia; giacchè l' Idea, fonte di ogni euritmico componimento, è organica verso il nostro modo di conoscerla, benchè in sè stessa sia semplicissima; onde allo stesso modo, ch' ella è il centro universale delle cose, v' ha in lei un punto, in cui concorre e si unizza la varietà degl' intelligibili. Ora, come la divisione di questi causò la loro mescolanza, così la division delle lingue partorì la confusione loro, quando i vari idiomi, quasi rottami di una sola ed anziana favella, si mischiarono moltiplicandosi, e nocquersi scambievolmente. Questa grande rivoluzione nelle idee e nei segni, sostituendo all' unità e armonia primitiva dei pensanti e dei parlanti un caos spaventevole di concetti e di sermoni, recò pienamente in atto la potenzialità del primo fallo, e diede origine a quello stato di cose, che dura tuttavia in molte parti del mondo, e chiamasi gentilesimo. Il quale si può definire *la perdita dell' unità morale e ideale del genere umano, mediante il discioglimento mentale dell' Idea, donde nacque la disordinata mistione degl' intelligibili e dei loro segni*. Il fatto di Babele, la divisione e la confusione dei pensieri e delle loquele, l' oscuramento e l' alterazione delle verità ideali, la morte morale della nostra specie, la dispersion delle genti, la formazione delle varie schiatte, il tralignare della tradizione legittima, il sorgere di falsi culti e di false dottrine, la creazione del genere eletto, il rinnovamento dell' Idea integrale, per mezzo di nuove rivelazioni, sono eventi simultanei o successivi, ma insieme concatenati, che si presuppongono a vicenda, e acquistano da questo nesso reciproco una evidenza e certezza razionale, che conferma a capello i racconti biblici, e ci mostra in essi i soli principii canonici, con cui si possa ordire e ritessere una storia ideale del genere umano. Or che vorrem dire di certi schizzinosi, che tengono per favole l' edifizio babelico, il mescolio delle lingue, la vocazione celeste di Abrame; e a sì buon mercato si credono filosofi? La temerità di costoro ci potrebbe forse indurre a sdegno, se l' ingiuria, che fanno al vero, non fosse abbastanza vendicata dalla loro puerile e frivola filosofia.

Per ovviare all' intero naufragio del vero, Iddio lo rivelò di nuovo, e creò colla Chiesa la stirpe dell' elezione. La Chiesa *è la tradizione divenuta regolare, e organata, per via degli ordini gerarchici*. Quindi essa va immune dai vizî tradizionali, dianzi accennati, e sovrattutto da quelle trasformazioni della parola, che s'insinuano a poco a poco e celatamente, atteso l' imperfezione degli organi, che la tramandano. L' ordito della società ecclesiastica risulta dal sacerdozio a gerarchia composto e ordinato. Sotto i patriarchi, quando la stirpe eletta si racchiudeva in un piccol numero di persone, gli ordini ieratici erano semplicissimi, e non si allontanavano nella sostanza dalle forme native del governo patriarcale. Il capo della comunità ne era pure il pontefice, e l' insegnamento domestico custodiva e perpetuava le sacre memorie. Ma quando le tribù moltiplicate vennero ridotte a popolo, una società regolare, e una gerarchia ieratica sorsero e crebbero per divino instituto : le pratiche furono prescritte e circoscritte minutamente : i principii integrali dell' Idea vennero chiaramente espressi ; e tutto il nuovo ordine fu autenticato da un libro di dettato celeste, chiosato dalla tradizione. La comunità giudaica fu adunque una vera Chiesa, conservatrice della dottrina ideale ; ma non propagatrice, come la società cattolica ; imperocchè, se bene gli Ebrei facessero de' proseliti, questo non era l' intento principale, nè la tendenza natia delle loro instituzioni. Fra l' idolatria universale e signoreggiante, e come nata di fresco, piena tuttavia di vigore, gl' Israeliti, *gente di cuore incirconciso, e di dura cervice* (1), non erano un popolo dotato di sufficiente forza morale, da poter farsi apostolo senza pericolo. Il conversare cogli estranei, anzichè raddrizzare gli erranti, avrebbe messa a grave risico l'ortodossia dei predicatori : la diffusione del divino deposito sarebbe riuscita pregiudiziale alla sua custodia. Onde il savio legislatore intese co' suoi ordini a segregarli dalle altre genti, e impresse nella loro indole una forma nazionale così tenace, che dopo diciassette secoli di dispersione, è tuttavia robusta e viva, come a principio. Vedesi pertanto, che nel giudaico statuto, al principio della stabilità e della quiete non venne aggiunto il principio del moto. La forza della Cristianità ortodossa, indirizzata a conservare e ad acquistare, è concentrativa ed espansiva ad un tempo ; laddove il Giudaismo mirava a custodire intatto il capitale affidatogli, non a moltiplicarlo.

La società adulta dell' Evangelio emerse dalla riunione delle lingue, come la Chiesa eletta e tenera dei primi tempi era uscita dalla loro divisione ; onde venne ordinata, sino da' suoi primordii, all' apostolico ministerio. Mosè avea prescritto al suo popolo di osservare i divini statuti, senza nulla aggiungervi, nulla detrarne (2); ma Cristo aggiunse : *andate e insegnate a tutte le genti* (3); arrogendo alla custodia incorrotta del vero il debito di pubblicarlo universalmente. La nuova instituzione portò ben tosto i suoi frutti. Ella cominciò a conquistare il romano imperio, e poi i barbari, che lo distrussero : l' antica cultura e la succedente rozzezza, mescolate e incorporate insieme per opera sua, partorirono una civiltà novella. Da questa uscì l'Europa cristiana, in cui si vide una civil colleganza di nazioni disparatissime, informata dall' Idea perfetta, e animata da uno spirito di vita morale ; spettacolo nuovo alle umane generazioni. L' Europa, che per tanti secoli fu cattolica, e tornerà tale, come prima il protestantismo, secondo Arianesimo, sarà spento, adombra nel suo piccol giro quella congiunzione universale, a cui mira il Cristianesimo sopra la terra, ed è la prima esplicazione sensibile ed esteriore del germe organico, in cui si acchiude l' unità del mondo.

La piccolezza e la segregazione della Chiesa giudaica, ristretta fra i termini di

(1) Act., VII, 51.
(2) Deut , IV, et al. pass.
(3) Matth., XXVIII, 19, 20.

un solo popolo, la resero poco nota o affatto sconosciuta a parecchie nazioni cultissime degli antichi tempi. Non si vuol già credere che il più illustre ramo semitico non abbia avuto bene spesso un salutare influsso nelle tradizioni gentilesche colle sue dottrine; che anzi ciò è reso indubitato da molti indizi e fatti curiosi, e poco avvertiti, che riferirò altrove. Ma quest' azione fu per lo più solamente indiretta; nè l' elemento ebraico potè predominare in quei luoghi medesimi, che penetrò; e non è anche verosimile che vi abbia serbata la sua interezza e purità primigenia, poichè vi entrò piuttosto per opera del caso e di tumultuose vicissitudini, che pel corso regolare della tradizione. Perciò la visibilità della Chiesa giudaica fu più tosto un tipo che altro, se si paragona con quella del consorzio cristiano; il quale, oltre alla grandezza e allo splendore che lo rendono cospicuo, inviò sempre i suoi figli nelle parti più remote del globo, e fece ovunque risonar la voce de' suoi pacifici banditori. Oltrechè, essendosi la Chiesa immedesimata con una grandissima porzione del mondo civile, e avendovi spenta ogni antica superstizione, le nazioni moderne, che appartengono alla civiltà cristiana, hanno verso la rivelazione un rispetto diverso dalle gentilesche. Queste ignare, o non curanti del popolo depositario del vero nella sua pienezza, non possedevano di esso vero altro che poche e scarse reliquie, provenienti dai fonti primitivi della rivelazione, per opera di una tradizione volgare, non governata da ordini speciali, e sottoposta a tutti gli effetti del tempo, della ignoranza e della corruttela. Quelle all' incontro pigliando contezza del dogma ideale, e addomesticandosi seco, coll' aiuto del magistero ecclesiastico, da cui gli ordini gerarchici rimuovono, anche umanamente, ogni pericolo di falsificazione, sono in grado di conoscere la verità nella sua perfezione originale. Insomma presso le genti paganiche mancava colla instituzione di un tribunale autorevole il solo modo idoneo a custodire e travasare la notizia del vero primigenio, laddove le nazioni cristiane, possedendo a maravigliosa eccellenza questo mezzo efficace, mediante gli ordini gerarchici, possono risalire alla pura sorgente dell' Evangelio, per qualunque intervallo di luoghi e di tempi ne siano disgiunte. Dal che conséguita che l' etnica filosofia era costretta a travagliarsi su alcuni frammenti più o meno imperfetti del vero ideale, che è quanto dire sopra intelligibili sparsi, e non accozzati intorno ad un centro comune; laddove la sapienza cristiana può lavorare sull' Idea integrale e perfettamente organata. Questa distinzione contiene la chiave e l' interpretazione compiuta delle due epoche filosofiche.

L' integrità degli elementi ideali, che sono la base e il soggetto delle scienze speculative, ricerca adunque due cose; l' una, che tali elementi si ricevano dalla rivelazione, coi sussidi tradizionali; l' altra, che la tradizione sia sufficiente all' effetto, e quindi conservata ed espressa da un instituto gerarchico e continuo, il cui primo anello si connetta colla rivelazione. Le conseguenze di questa dottrina sono di grandissimo rilievo. Vedesi imprima che la filosofia vuol risalire fino alla rivelazione, per mezzo di una catena non interrotta d' orale insegnamento, incominciante non solo coi divini oracoli, ma eziandio colle pronunzie dell' autorità veneranda, che li ricevette dal cielo; tanto che il primo capo di essa catena dee abbracciare integralmente l' Idea espressa in modo acconcio e autorevole dal verbo ieratico. Apparisce in oltre che versando la filosofia nella lenta e successiva esplicazione degli elementi ideali, e questa esplicazione essendo opera dei vari filosofi, e delle varie scuole, succedentisi fra loro per modo, che le seguenti aggiungono alle precedenti, si dee ammettere, oltre la tradizione religiosa, che perpetua la sostanza integrale dell' Idea, una tradizione scientifica, che conserva e tragitta ai posteri gli aumenti successivi della dottrina; la qual tradizione adempie verso lo svolgimento scientifico dell' Idea l' ufficio esercitato dalla tradizion religiosa, rispetto agli elementi rivelati e integrali dell' Idea medesima. Infine, egli è chiaro che ogni sistema di filosofia, il quale rompa il filo dell' una o dell' altra di queste due tradizioni, e tronchi, alteri, sconfonda il religioso o

scientifico deposito delle verità ideali, si dichiara illegittimo da sè medesimo e indegno di appartenere agli annali progressivi della scienza. Se non che, il primo di questi traviamenti è assai più notabile e funesto del secondo; imperocchè, quando si conserva l'integrità dell' Idea, sebbene si dismetta qualche anteriore incremento, non si nuoce alla sostanza delle dottrine, e il male si riduce a perdere un po' di tempo, e a dovere ritessere il lavoro già fatto; laddove, quando l' Idea è viziata, il male è gravissimo e scientificamente irrimediabile, poichè distrugge a rispetto nostro l' oggetto stesso delle ricerche filosofiche; onde non solo si dietreggia, come nell' altro caso, ma si annulla la base universale del sapere.

Lo storiografo della filosofia dee sovrattutto aver l'occhio a questa connessità delle dottrine filosofiche colla rivelazione, per mezzo delle formole definitive, che esprimono adequatamente le verità ideali. Tutti i sistemi si partono in due classi; e sono tradizionali o antitradizionali, secondochè s' intrecciano colla rivelazione, per via del verbo tradizionale, o ne discordano; e ortodossi o eterodossi, in quanto assentono o ripugnano alla formola determinativa e ieratica, corrispondente agli ordini rivelati, da cui piglian le mosse per ammetterli o per ripudiarli. I sistemi tradizionali e ortodossi mantengono intatta la sostanza del lume ideale, che presso gli altri s' infosca od eclissa più o meno notabilmente. I primi si debbono inoltre suddividere in due specie, l' una delle quali comprende i sistemi che serbano eziandio la tradizione scientifica, e gl' incrementi dottrinali anteriori, onde io li chiamerei progressivi, perchè in effetto conducono innanzi la scienza; l' altra abbraccia quelle teoriche, che hanno tronco da questo lato il filo tradizionale, (benchè conservino quello della tradizione religiosa,) e regressive si possono appellare. Questa divisione non quadra alla seconda classe summentovata, cioè ai sistemi eterodossi; i quali, avendo smarrita la tradizione religiosa, non possono serbar la scientifica; onde sono tutti di necessità retrogradi.

Non occorre avvertire, che applicando questa classificazione ai diversi sistemi, si vuole aver riguardo alla dottrina, che vi predomina, e alla somma di essa, non alle singole parti, al principale, e non agli accessori; imperocchè, tal è l' imperfezione dell' ingegno umano, che i filosofi eziandio più ortodossi e migliori, si scostano talvolta dalla tradizione legittima della religione e della scienza. L' errore è sempre eterodosso; di maniera che, se la perfetta ortodossia filosofica fosse possibile, il savio potrebbe credersi immune da errore; pretensione che è forse più ridicola che rara nei fasti della scienza. Così intesa la detta partizione, io la giudico fondata e utilissima; e stimo, che bene usata nella storia della filosofia, la migliorerebbe d' assai, e le darebbe un aspetto novello. Avrò occasione di esemplificare più volte il mio concetto, nel decorso di questo ragionamento.

I sistemi eterodossi, non essendo fondati negli elementi integrali dell' Idea, sono sostanzialmente falsi; e siccome il falso non fa scienza, ne segue che non appartengono propriamente alle discipline filosofiche, ma solo alla storia loro. Vero è, che accessoriamente possono aver del buono, cioè in quanto il discorso degli speculanti non dissente dai semi tradizionali; il che avviene spesso anche ai più sviati; perchè il falso, come il vero, non si trova schietto a questo mondo. Ma ogni qualvolta l'errore prevalga, debbonsi annoverare alla schiera degli eterodossi. Lo storico della scienza dee considerarli, come traviamenti dell' ingegno, cioè ipotesi insussistenti, contraddizioni, chimere; utili a sapersi, in quanto la notizia dei cattivi sentieri giova a poter eleggere il buono; ma non dee mescolarli col senno tradizionale. Quindi è, che tali due serie si vogliono distinguere accuratamente, e la seconda di esse si dee considerare, come un' appendice e quasi un' ombra della prima; se non è già troppo onorevole al falso, il chiamarlo ombra del vero. L' uso invalso finora di mescere insieme quelle due classi, e di ordinare le varie scuole secondo il filo cronologico, o il nesso logico delle dottrine, senza aver l' occhio ai principii onde muovono, e alle attinenze di questi principii colla tradizione religiosa, viziò sovente la storia della filosofia, e

le tolse di conseguire quella chiarezza, quella profondità, quel rigore, e di portare quei frutti, di cui è capace.

Non si vuol però credere che i sistemi eterodossi non abbiano eziandio una certa tradizione a lor modo, per opera della quale si consertino insieme, e formino una successione negli annali della scienza. L'errore non è mai solingo, spicciolato, inoperoso e uno ne partorisce molti. Quando un filosofo altera qualche concetto ideale, e gitta nella scienza un seme funesto, avvien di rado ch' egli lo educhi e svolga, traendo alla luce tutte le conseguenze, che vi sono inchiuse, e conducendolo a perfezione. Se ciò accadesse, l'errore non avrebbe coda, nè tradizione di sorta, e ogni falso sistema mettendo subitamente fuori tutte le sue deduzioni, si distruggerebbe da sè; imperocchè ogni alterazione dell' Idea ha per ultimo effetto, logicamente irrepugnabile, lo scetticismo in psicologia, e in ontologia il nullismo, che è quanto dire la morte assoluta della scienza. Ma non incontra quasi mai che i primi ad entrare nella via dell' errore, ne tocchino attualmente la meta. Ciò è opera di molti filosofi, la famiglia dei quali forma spesso una seguenza assai lunga; giacchè non pochi di essi sogliono farsela pei diverticoli, invece di tenere la via diritta, che guida di corto al precipizio. Vi ha dunque una tradizione scientifica, propria de' sistemi eterodossi, della quale si dee ricercare sottilmente il processo, essendo la generazione degli errori utilissima a sapersi per l' inchiesta del vero. Ma fra la tradizione ortodossa e l' eterodossa, corrono due disparità di momento, l' una delle quali riguarda il principio, e l'altra la durata di esse. La tradizione naturale della speculazione ortodossa si connette colla fede religiosa, e risale per via di essa fino alla rivelazione e al magisterio legittimo; laddove la tradizione eterodossa muove dalla iattura dell' altra, e dall' arbitrio o traviamento umano; ond' ella è individuale e profana, non pubblica nè sacra, almeno nella sua origine. La tradizione legittima inoltre è perenne, giacchè lo svolgersi del vero è suscettivo di un progresso indeterminato; dove che la sua rivale, come prima è giunta alla negazione assoluta, cioè allo scetticismo e al nullismo, è costretta a fermarsi, e si spegne da sè. Imperò i sistemi eterodossi non sono perpetui; cominciano e finiscono: si riproducono per via di ripetizione e non di esplicazione; e il loro corso, benchè abbia talvolta una certa lunghezza, è però sempre breve, se si ragguaglia alla vita perenne della vera scienza (6).

Dicendo che la vera filosofia è perpetua, non ne voglio già inferire ch' ella non soggiaccia a certe interruzioni momentanee, per colpa o trascuranza di chi la coltiva, e non sua propria. Ciò anzi avvien di frequente, e ne abbiamo la prova innanzi agli occhi; imperocchè al dì d' oggi la vera ortodossia è quasi affatto sbandita dalla speculazione. Tuttavia in tali intervalli, l' Idea si conserva sempre splendida e pura nelle mani del magisterio gerarchico, destinato da Dio alla sua custodia; ed ivi può trovarla chi intende a filosofare con buon successo, o stanco dell' errore, brama di rimettersi sul diritto cammino. Coloro, che ravviano debitamente la scienza, sono i veri e legittimi riformatori. I quali, per conseguir l' intento, debbono da un lato redintegrare l' Idea coll' aiuto della tradizione religiosa, e dall' altro rappiccare il filo della tradizione scientifica, risalendo agli ultimi filosofi, che dirittamente specularono, e pigliando le mosse dal punto, in cui essi lasciarono il lavoro dottrinale, per condurlo innanzi, e arricchirlo di nuovi incrementi.

I sistemi eterodossi possono rompere il filo della tradizione in due modi, cioè alterando solamente le ideali notizie insegnate da quella, senza però impugnare di proposito l'autorità di essa tradizione, anzi credendosi di seguirla: ovvero rigettando assolutamente ogni mezzo tradizionale, e assegnando alla filosofia per fondamento la semplice conoscenza dell' individuo. Egli è manifesto che l' uno di questi traviamenti è assai meno temerario e pernicioso dell' altro; sia perchè chi erra nella prima guisa può farlo a buona fede, il che è difficile ad accordarsi colla presunzione e coll' arroganza intollerabile del secondo; e perchè quello conserva in parte l' Idea, ripudiata

da questo espressamente. Quindi è, che la somma dell'errore è quasi sempre meno grande e importante da questo lato, che da quello.

La filosofia cristiana, che si connette colla rivelazione evangelica e col magisterio cattolico, è la sola, di cui ci dobbiamo presentemente occupare, per discernere le cagioni obbiettive della declinazione, a cui sono divenute al dì d' oggi le scienze speculative. Ella si può distinguere in tre spazi rispondenti all' età dei Padri, a quella degli Scolastici e al periodo della scienza moderna. La prima epoca comprende solo sistemi ortodossi, se si rimuovono dalla considerazione le dottrine ereticali. La filosofia dei Padri è ortodossa e progressiva nello stesso tempo, e si appoggia unitamente alla doppia tradizione religiosa e scientifica, lavorando sull' Idea integrale del Cristianesimo, e avvalorandosi delle speculazioni gentilesche, specialmente dei filosofi italogreci, che sono i suoi legittimi antecessori, negli ordini della scienza. La seconda epoca comprende una serie continuata di sistemi ortodossi nel realismo, e una serie di sistemi eterodossi nel nominalismo. Ma l' eterodossia dei nominali, (da qualche caso in fuori,) appartiene al genere di quella, che travisa l' Idea, senza rigettare affatto la tradizione. La terza epoca finalmente abbraccia la filosofia, che dicesi moderna, cioè un piccol numero di filosofi isolati e ortodossi, e una successione non interrotta, copiosa e moltiforme di pensanti eterodossi, che ruppero quasi tutti, e spesso in modo schietto, ardito, solenne, il sacro filo delle tradizioni. Parlerò per ora solamente di questo terzo periodo, come quello, che dura tuttora, e da' cui principii procede lo stato presente delle scienze filosofiche.

Il ripudio assoluto della tradizione religiosa e scientifica si trae dietro necessariamente quello della parola. Ora, siccome l' aiuto della parola è necessario per conoscere riflessivamente l' Idea, chi lo rifiuta dee eziandio dismettere, e gittar da sè ogni cognizione ideale. Ma tolta l' Idea, che rimane? Nulla Ora col nulla è difficile il far qualche cosa, e tampoco il filosofare. Imperocchè chi filosofeggia dee, se non altro, pensare, e il pensiero non può esercitarsi senza concetti, il menomo de' quali inchiude e presuppone l' Idea presente. (Se alcuno mi opponesse che non mancano esempi, specialmente odierni di filosofi, che fanno senza pensare, non oserei per verità contraddirgli). Il primo concetto, col quale si specula, non può esser opera della speculazione: lo spirito il possiede, perchè lo ha ricevuto, non perchè lo abbia trovato. Il che è così manifesto e fuor di dubbio, che se l' uomo facesse sempre caso dei primi canoni della logica, l' eterodossia sarebbe impossibile. Ma il piacere di esser novatore, di far da sè, di non dipendere dall' autorità di nessuno, di poter considerare il vero, come una fattura del proprio ingegno, è così dolce all' orgoglio umano, che per quanto tal pretensione sia contraddittoria e ridicola, molti spiriti superbi l' abbracciano cupidamente. Non potendo adunque pensare senza concetti, e volendo crear l' Idea, o farne senza, il filosofo eterodosso dee appigliarsi nel principio del suo discorso al concetto meno ideale, che trovar si possa. Ora tal è la percezione del sensibile; la quale, come atto intellettivo, contiene bensì l' Idea, ma per guisa, che questa non forma la materia più appariscente di tale atto, e vi si mostra quasi per isbieco e di profilo, non di faccia e dirittamente: l' elemento sensitivo vi spicca e predomina; onde altri può buonamente credere che l' intelligibile non vi sia in modo alcuno. L' oggetto immediato della percezione sensitiva è il sensibile, che, come tale, si distingue dall' intelligibile, ed è dall' Idea differentissimo. Il sensibile è adunque il primo principio, donde muove l' eterodossia assoluta, dopo che ha ripudiata onninamente la tradizione religiosa e scientifica, colla cognizione ideale che ne deriva. L' eterodossia, di cui parliamo, può adunque definirsi *la sostituzione del sensibile all' intelligibile, come primo principio, onde muove la filosofia.*

I sensibili sono di due specie, cioè spirituali ed intrinseci, materiali ed estrinseci. Gli uni sono semplici modificazioni del nostro animo, gli altri si riferiscono a certe proprietà de' corpi. I primi si percepiscono col sentimento, vale a dire col sen-

so intimo; i secondi si apprendono coi sensi esterni e colle sensazioni. Non ci vuole un grand' uso di meditare, nè un esame troppo profondo di questa doppia classe di affezioni, onde ravvisare che le sensazioni non possono stare senza il sentimento, nè i sensibili esterni senza gl' interiori. Il filosofo eterodosso dee dunque considerare il senso intimo, e l' apprensione, che l' uomo ha di sè, come la base di tutti gli altri sentimenti, e la riflessione psicologica come la facoltà da usarsi, chi voglia por mano a filosofare. Per questo rispetto, l' eterodossia speculativa ci apparisce, come *la sostituzione del sensibile interno all' intelligibile, qual primo principio, e della riflessione psicologica alla ragione, quale strumento principale, o almeno iniziale, della filosofia.*

Questo sistema, che muove dal senso intimo, per indi trarre e fabbricare tutto lo scibile umano, si può distinguere acconciamente col nome di Psicologismo. La denominazione di sensismo sarebba opportuna, se l' uso comune non la rendesse equivoca, come quella, che spesso si adopera a significare un sistema alquanto diverso, almeno in apparenza, che mette la radice del sapere, non già nel sentimento interiore, ma nella sensazione. Il vocabolo di psicologismo non ha tale ambiguità, ed esprime colla sua testura il principato, che questo sistema conferisce alla psicologia su tutte le scienze; nel che consiste il vizio principale di esso. Infatti il psicologista pone il sensibile interno, come base del discorso filosofico; e quindi si sforza di trarre gli oggetti esterni, le sostanze, le cause, la notizia dell'ordine mondiale e morale, e infine l'Idea stessa; senza addarsi che la sola notizia anticipata di tutte queste cose chiarisce l' assurdità del di lui procedere; imperocchè, pensandole, prima di dedurle dal sentimento, egli dà a vedere di conoscerle per altra via. Ma non avvertendo o non curando questa contraddizione, e le altre che incontra ad ogni passo, egli si travaglia a cavare dal senso intimo tutta l' ontologia; con che successo, il vedremo. Definisco adunque il psicologismo *un sistema, che deduce l' intelligibile dal sensibile, e l' ontologia dalla psicologia.* Chiamerò Ontologismo il sistema contrario, che insegna ed esprime a capello il cammino opportuno a chi vuol rettamente filosofare (7).

La propagazione, se non la prima introduzione, del psicologismo, che oggi possiede, non ostante qualche mostra contraria, la filosofia di tutto il mondo civile, e costituisce l' eterodossia moderna, si dee attribuire a Renato Descartes (8). Quest' uomo celebre fu, senza dubbio, un matematico illustre (9), e un fisico non affatto volgare pel suo secolo; benchè da questo secondo canto l' immaginativa pregiudicasse in lui gravemente al giudizio, e non permetta di paragonarlo, non che paraggiarlo, a Galileo (10). Ma il valor del geometra, come anche la perizia del fisico, sono qualità differentissime dall' ingegno filosofico; onda spesso si scompagnano; e se mancassero esempi di sommi matematici, riusciti assai meno che mediocri, quando si posero a filosofare, il Descartes basterebbe a pruvarlo (11). Non trovo menzione nella storia di una celebrità così immeritata, come quella, che si è conceduta a quest' uomo nelle scienze speculative. I mali fatti dalla sua penna, come filosofo, sono enormi e non calcolabili; nè perciò mi meraviglio che sia famoso; potendosi mostrar nel male una virtù d' intelletto incredibile, e accadendo di rado che gli uomini grandemente funesti siano dotati di uno spirito volgare. Bensì mi stupisce che Cartesio abbia potuto sollevare il mondo, e meritare presso la sana posterità quella trista gloria, che si suol dare ai dissipatori della civiltà, e ai distruttori delle nazioni, con una forza da fanciullo e una perspicacia filosofica assai meno che comunale. A rendermi capace di un fatto così straordinario, non mi basta la grande e bene acquistata sua riputazione nelle matematiche. Il sommo ingegno, e le stupende scoperte del Newton, non valsero a salvarlo dal riso, quando volle intromettersi di teologia, e di sacra ermeneutica; tuttavia il Comento sull'Apocalisse è cosa assai più seria e grave nel suo genere, che il Discorso sul metodo, e le Meditazioni. La qualità di Francese, l' avere il Descartes cominciato a introdurre nella sua patria l' uso di scrivere in vernacolo

cose di scienza, e la frivolezza propria dell'età moderna, spiegano in parte la cosa, ma non bastano a far comprendere come un popolo, da cui uscirono il Pascal e il Malebranche, e un secolo, che nel suo finire sortì dal Cielo l'autore della Teodicea, abbiano potuto stimare il Descartes degno del titolo, non che del credito, di filosofo segnalato (12). I suoi errori e i suoi difetti sono tali, che arguiscono il mancamento delle qualità più comuni, richieste allo speculare. Egli non sa che sia logica: inciampa a ogni tratto: si contraddice nel modo più manifesto, quasi nella stessa pagina, senza accorgersene, e senza porre in opera alcun artificio per coprire o coonestare i suoi meschini paralogismi. Il che, se prova la semplicità del suo animo, arguisce del pari quella del suo ingegno. Le sue dottrine sono un miscuglio di cose disparatissime, accattate qua e là da vari sistemi, e cucite insieme, senza industria logicale, e senza che l'involatore dia il menomo indizio di aver conosciuta la natura de' suoi furti (13).

Il contrassegno speciale del Cartesianismo è la leggerezza. Il progenitore della filosofia moderna portendeva, qual dovesse riuscir la sua prole; se non che, in questo caso Orazio ha torto, e i figliuoli furono in gran parte migliori e più consistenti del padre. Il metodo e la dottrina sono egualmente frivoli. Il metodo consiste nel dubbio assoluto; imperocchè l'ingegno profondo del Descartes crede di poter dubitare di tutto, e non gli cade nè anco in pensiero, che la folle impresa seco stessa ripugni, e sia impossibile a verificarsi. Ciò non ostante, egli stabilisce alcune regole pratiche, da seguirsi costantemente, e da sottrarsi a quel dubbio universale; quasi che un uomo, che dubita di ogni cosa, possa ammettere certe regole, una pratica, un soggetto d'applicazione, e avere quelle notizie, che s'inchiudono nelle eccezioni del Descartes; le quali son di tal sorta, che comprendono tutta la scienza da lui ripudiata nello stesso tempo. E che certezza, o che probabilità possono aver tali regole? Giacchè nulla di certo si può tenere da chi dubita di tutto, e nulla di probabile da chi non ammette qualche cosa di certo; la verosimiglianza presupponendo il vero; e i probabili generali o particolari non potendo consistere, senza alcuni principii assoluti ed universali. E non solo il Descartes pretende di accordare il suo scetticismo colla professione di galantuomo; ma lo stima eziandio conforme a quella di uomo pio e cristiano. Or come si può essere pio, senza credere a Dio e alla sua parola? Come si può essere cristiano e cattolico, senza prestare assenso ed ossequio alla rivelazione esteriore, alla Bibbia, alla Chiesa, agli ordini del sacerdosio, ai riti della religione? Egli sarebbe assai curioso e piacevole a sapere, come abbracciar si possano con quella ferma persuasione, in cui consiste la fede, e mettere in pratica con quell'ardore di selo, che compone la carità, i dogmi e i precetti divini e ecclesiastici, senza ammettere la propria esistenza, e quella del mondo esteriore (1). La ripugnanza è così palpabile e chiara, che un ragazzo se ne sarebbe accorto; tantochè i coetanei del gran filosofo, che conosceano il suo valore nelle matematiche, non potendosi acconciar nell'animo che l'applicatore dell'algebra alla geometria mancasse del senso comune, presupposero che il dubbio cartesiano fosse una semplice fizione usata dall'autore, per esporre scientificamente la tela primaria dello scibile. Ma questa benigna interpretazione non si può accordare colle parole usate da esso Descartes, nel proporre il proprio sistema, nè sovrattutto colle risposte ch'egli fa agli oppositori; dalle quali risulta chiaramente che il suo dubbio era affatto serio, e che il valente filosofo era così atto a connettere, che stimava di poter adempiere al debito dell'uomo pio ed onesto, senza sapere di essere al mondo (14).

Anche gli scettici dubitano di tutto; e nel loro novero si trovano uomini molto ingegnosi. Ma lo scettico assoluto non pretende di essere buon cristiano, nè aspira a

(1) Vedi la nota 19.

creare un sistema dogmatico di filosofia. Non che ignorare, o dissimularsi la contraddizione intrinseca e inevitabile della sua sentenza, egli se ne compiace, come di un pregio relativo e di un privilegio dello scetticismo; il quale, cessando ogni fede, non è propriamente un sistema, ma un giuoco ingegnoso, con cui gli spiriti più acuti che forti si trastullano e van passando il tempo, sconfidati che sono o incuriosi di trovare scientificamente il vero. Si capisce, come uno spirito non ordinario, ma guasto e sviato, possa farsi scettico per disperazione, come altri si ammazza per la stessa causa; e lo scetticismo si può chiamar veramente il suicidio dell' intelletto. Ma il Descartes ci porge l' esempio unico di un uomo, che si fa scettico assoluto, per diventar dogmatico, e che dal dubbio universale vuol fare uscire in corpo e in anima tutta la filosofia, e con essa tutto lo scibile umano. Ora lo scetticismo, che, come scopo, è una follia ingegnosa, come mezzo dogmatico, è una follia sciocca e ridicola; e se si vuol rendere il Descartes meno colpevole dei Pirronici e degli antichi sofisti, la sua innocenza non si può salvare altrimenti, che disdicendogli quel senno naturale e volgarissimo, onde sono dotati quasi tutti gli uomini.

Renato dubita di tutto, per poter creare la filosofia. L' intento è ottimo, giacchè, se la filosofia è una bella cosa, è onorevole e bellissimo il farsene autore. Ma per volere plausibilmente creare un oggetto qualunque, bisogna che tale oggetto non si trovi al mondo, o sia di quelli che si possono moltiplicare. Michelangelo può scolpire anche dopo Fidia; perchè le statue possono esser molte, e vari sono gli aspetti imitabili del Bello, benchè il Bello sia unico. Ma la filosofia, come il vero, è una; e quantunque le moltiplici facce del vero, e la varietà delle sue applicazioni, diano pur luogo a diversi sistemi, o per dir meglio a diverse parti di un solo sistema, e aprano un largo campo all'ingegno degli uomini; tuttavia non possono darsi molte filosofie; e quando se ne abbia una, ancorchè imperfettissima, il volerne crear di pianta un'altra, è cosa assurda ed incomportabile. Resta dunque a supporre che ai tempi del Descartes non ci fosse di tale scienza altro che il nome, e quel vago concetto, che si suol avere delle cose sconosciute. Eppure Platone, Aristotile, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, (per far solo menzione dei nomi più insigni,) erano vissuti sul nostro globo, e aveano creduto di filosofare. Le loro opere, frutto di lunghe e indicibili fatiche correvano per Europa, e il Descartes potea leggerle e studiarle a suo talento; anzi le lesse in parte, e le rubò all'occorrenza, senza citarle, ed ancò senza intenderle. A un ingegno straordinario quei valorosi accoppiavano i vantaggi di una vita spesa nello studio, di assidue meditazioni, e di un credito universale; venerati dai coetanei, e più ancora dai posteri, come maestri. Come adunque il Descartes potea pigliar l' assunto di creare la filosofia? Se questa scienza si trovava negli scritti di que' sommi e dei loro seguaci, era ridicolo il farsene autore. Se ci era, ma imperfetta e mista di errori, come tutte le cose umane era d'uopo correggerla, purgarla, accrescerla, perfezionarla; e benchè niuno si dovesse arrischiare a quest' ardua impresa, che non si sentisse bene in forze per riuscirvi, il consiglio in sè stesso era buono e ragionevole. Si dirà forse che gli ultimi Scolastici aveano talmente guasta e deformata la filosofia, che per liberarsi da quell' ingombro, era d' uopo smantellare affatto l' antico edifizio, e alzarne un nuovo dalle fondamenta? Ma dal rigettare i cattivi Scolastici al dar lo sfratto a tutti i filosofi anteriori, eziandio ai più eccellenti, senza fare il menomo caso delle speculazioni e delle fatiche di tanti sublimi ingegni, l' intervallo era troppo grande. Che si direbbe di un medico, il quale per rimediare ai difetti attuali della sua scienza, o a qualche cattivo sistema, che, come accade, fosse momentaneamente in voga, proponesse di cancellare quanto si è pensato e scritto da Ippocrate fino al Tommasini, facendo risalire la scienza più addietro degli Asclepiadi, anzi incominciandola *ab ovo*, come se l' arte del guarire finora non fosse stata al mondo? E pur tale fu l' assunto del Descartes in filosofia. Se poi egli pensava, che a malgrado dell' ingegno grandissimo, e di lunghe fatiche, tutti i filosofi precedenti abbiano procreati sogni e chimere, non

veggo, come potesse confidarsi di fare egli solo ciò che riuscì impossibile a tanti valentuomini, e a tutte le culte generazioni delle passate età. Imperocchè, se la filosofia avea ancora da nascere ai tempi di Renato, uno spirito giudizioso dovea conchiuderne, esser ella impossibile allo spirito umano. Si può creare una scienza nuova, quando il soggetto è nuovo, cioè dianzi non avvertito. Ma certo il soggetto della filosofia, cioè Dio, l' uomo, il mondo, non era passato inavvertito sin dai tempi più vetusti, e avea occupati i migliori ingegni; onde, se i loro sforzi erano stati al tutto vani, e i sistemi da essi fabbricati sono falsi e chimerici, l'impresa dovea credersi di non possibile riuscimento. Conclusione certo temeraria; ma che tuttavia può cadere in un grande intelletto, come Emanuele Kant, l'error del quale, se fa torto alla sua prudenza, non pregiudica al credito dell'ingegno; laddove la presunzione del Descartes è puerile. Il Descartes crede che la filosofia non si trova, che le menti più stupende non seppero inventarla, benchè se ne occupassero del continuo, e che a lui è riservato il discoprire questo nuovo mondo. E stima di poterlo trovare, *stans pede in uno*, con lo studio di breve tempo, e dettando due o tre opuscoletti di poche pagine, come si scriverebbe una novella o una commedia (15). Non credo che in tutti gli annali del genere umano si possa trovare un esempio di temerità e di leggerezza simile a questo. Un uomo presume di poter creare egli solo dalle radici la scienza dell' umanità, di Dio, dell' universo, cioè di tutto lo scibile! Di poter egli individuo, più che gli uomini più segnalati, più che tutto il genere umano! Di potere egli solo in pochi anni, più che gli altri in quaranta e più secoli! Ma qual è poi in fine questo nuovo miracolo? Qual è il sistema, che il Descartes sostituisce alla sapienza di tutti i suoi antecessori? È il sistema più leggero, più inconsistente, più illogico, più assurdo, di cui gli annali della filosofia facciano menzione. Uno scrittor francese, nel mezzo del secolo diciassettesimo, e dell' Europa civile e cristiana, divulga a suono di tromba, come fosse la filosofia per eccellenza, una teorica, i cui paralogismi avrebbero forse fatto arrossire que' rozzi pensatori, che vissero nella Grecia mezzo barbara, prima di Pitagora e di Talete. Tale è la pena, che Iddio infligge alla temerità dell' ingegno umano; lo castiga colle proprie opere. Gli spiriti superbi aspirano al sublime, e ottengono il ridicolo. Vogliono farsi iddii, come il primo padre delle nostre sciagure, e riescono meno che uomini (16).

Renato non volle solamente creare la filosofia, ma eziandio il soggetto, in cui ella versa. E veramente il primo assunto conduce di necessità al secondo. Ora qual è la materia sostanziale della filosofia? L' Idea. Bisogna dunque crear l' Idea. Ma per potervi riuscire, uopo è che l' Idea non sia, o lasci di essere; giacchè ciò che è, non si può ragionevolmente creare. Distruggasi adunque l' Idea. In che modo? Col dubbio universale, cacciandola da sè, supponendo che sia una chimera, annientandola col proprio pensiero. Se in questo modo si annulli veramente l' Idea, senza la quale non è possibile il menomo atto cogitativo, lascio al Descartes il giudicarlo; ma in fine, uopo è contentarsene, e sarebbe indiscrezione il richiedere di più dalle forze di un filosofo. Il Descartes col suo scetticismo assoluto si colloca adunque, per quanto è possibile, in un vero nulla mentale, donde con un *fiat* creativo, farà scaturire la scienza. Egli si governa a suo potere, come un botanico, che per ben conoscere la natura dei vegetabili, si proponesse di crearli, e cominciasse a d sertare le aiuole, e ardere le piante del suo giardino.

Il vero scientifico, come sapientemente nota il Vico, si reciproca col fatto, e la scienza è un artificio, con cui lo spirito umano compone le verità ideali (17). Ma egli le fa e non le crea, o per dir meglio le rifà, ritessendo colla riflessione l' ordito primigenio dell' intuito. La sintesi filosofica è la ripetizione, il ritratto, e come il riverbero, della sintesi ideale. L' Idea ponendosi e organandosi razionalmente da sè stessa, lo spirito umano la contempla, e ripiegandosi quindi sull' intuito proprio, ripone mentalmente essa Idea, e ne rifà l' organismo in modo intellettivo, a fine di

appropriarselo. Questo lavoro forma la scienza; la quale si può definire *la sintesi mentale, rappresentativa della sintesi ideale*, e versa su questa, come sopra il suo proprio oggetto. Se in vece di star contento a rifare intellettualmente la sintesi ideale, il filosofo vuol crearla di pianta, egli somiglia a un architetto, che deliberi di murare in aria, e ad un tessitore, che senza stame, metta mano ad ordire la tela.

Il Cartesianismo imprende l' opera più assurda, che possa cader nella mente dell' uomo, qual è il voler piantare il dogmatismo sullo scetticismo, che è la sua negazione assoluta. Il concepir l' esistenza, come prodotta, senza causa produttiva, e farla uscire dal nulla universale, (sistema attribuito ad alcuni filosofi, ma professato espressamente da pochissimi o da niuno,) non sarebbe follia maggiore. E veramente la dottrina cartesiana equivale in psicologia al nullismo ontologico, che considera il niente, come radice delle cose. Or come mai un sistema così avverso ai principii del retto senso, e così fanciullesco nelle sue basi e in tutto il suo procedere, ha potuto far setta, e contaminare direttamente o indirettamente tutta la filosofia moderna? Per comprendere un fatto così singolare, non basta il considerarlo separatamente, ma bisogna aver l'occhio alle rivoluzioni intellettuali, che lo precedettero di poco, e al genio de' tempi, in che nacque. Il successo di Cartesio provenne dall' essere stato il primo a fare un passo reso quasi inevitabile dal corso delle opinioni e delle credenze, che allora dominavano in una gran parte di Europa. Ora quando gli spiriti sono preparati a ricevere un errore, il primo, che lo pubblica, è sicuro di essere applaudito ; e la stessa leggerezza, ch' egli reca in quest' opera, conferisce alla sua celebrità, accomodando le nuove opinioni alla tempra degli spiriti mediocri, che in ogni età compongono la folla erudita, e sono arbitri della fama.

Il lettore mi conceda che io entri in alcune considerazioni, non inopportune a illustrare questo articolo di storia, e a farci comprendere la natura e l' origine del Cartesianismo. La riforma introdotta da esso nelle scienze speculative risale assai più alto. Due dottrine e due letterature si trovavano a fronte l' una dell' altra nell' Europa civile, durante il secolo quindecimo, e sul cominciare del sedicesimo. L'una versava nelle credenze cattoliche, di cui la Scolastica contenea l' esposizione, e come dire l' espressione scientifica. L' altra, consisteva nelle tradizioni pagane, racchiuse nell' antica letteratura, di cui si scoprivano con infinita sollecitudine, e con avidità incredibile si studiavano i monumenti. Ciascuna di esse avea i suoi pregi, e i suoi difetti. La prima sovrastava per la materia : la seconda prevaleva dal canto della forma. Il vero e il bello, la solidità e l' eleganza, l' Idea e la parola, si partivano fra loro i due campi. Certamente il vero dovea dare ai cattolici una infinita maggioranza sui classici ; ma sventuratamente l' Idea nell' ultima epoca della filosofia scolastica era stata quasi soffocata dalla pedanteria degli ordini scientifici e del linguaggio, e alcune sette l' avevano anche alterata in sè stessa. Ingombrata da una glossologia soverchia e ridicola, per opera degli Scotisti, i filosofi nominali erano riusciti ad offuscarla coi loro errori, e colla sinistra influenza che avevano nei cultori medesimi del realismo. Egli era perciò accaduto all' insegnamento scolastico ciò che incontra agl' instituti vieti e decrepiti, nei quali la forma prevale allo spirito, e ne annulla i salutevoli effetti. Al declinare delle scuole s' aggiunse quello del monachismo ; altra instituzione degenere, che avea perduta in gran parte la virtù antica, ed era più d' ingombro, che di pro alla Chiesa. Le eresie e gli scismi, che seguirono, furono causati, non tanto dai disordini disciplinari dei prelati, quanto dall' ignoranza, dalla corruttela, dalla rusticità, dalla prepotenza dei cattivi frati, che nocevano ai buoni, e rendevano il nome di tutto il ceto odioso e spregevole. Roma stessa, piena di gentili intelletti, nei quali abbondava, e forse soverchiava una squisita coltura, non era amica dei frati ; gli adoperava, ma non se ne compiaceva. La frateria, come la chiamavano per istrazio, era divenuta ridicola, e contennenda in Italia, non meno che altrove, ed aiutava la licenza delle opinioni. Le piccole società pregiudicavano alla società gran-

de, e sempre le pregiudicano. quando passato il fiore, giunge il tempo della loro declinazione. Il che fu spesso dimenticato dal medio evo, e non è voluto riconoscere al di d'oggi, che la furia delle consorterie mal congegnate corre e agita l' Europa, godendo i favori e i privilegi della moda. Così fra la Scolastica e il monachismo, la Chiesa travagliava gravemente nel suo proprio seno, e la fede vacillava nei popoli cattolici.

La letteratura classica di fresco risorta, quanto splendeva per la forma, tanto era difettosa per le dottrine, e dal canto dell' Idea aveva verso i migliori Scolastici la stessa inferiorità, che la sapienza degli antichi e dei nuovi Platonici verso quella dell' Evangelio e dei Padri. L' Idea non mancava già affatto nei monumenti della gentilità, ma eravi annebbiata, svisata, tronca, ridotta a poco più che l' ombra di sè medesima. I quali difetti erano occultati dalla bellezza incomparabile delle lingue antiche, dalla eccellenza degli stili, dal sommo ingegno degli scrittori, dalla squisitezza delle maniere, con cui gli artisti, gli oratori, i poeti, i vari scrittori dell' antichità parlavano agli occhi, alle orecchie e alla fantasia dei moderni. Ora l' esca del bello prevale nei molti all' attrattivo del vero, perchè la ragione è per ordinario men forte dei sensi e della immaginativa. Il che era tanto più facile in que' tempi, che una civiltà raffinata e degenere aveva indeboliti gli animi, se non di tutti, delle classi colte, e la morbidezza crescente delle corti gli aveva corrotti.

La Chiesa cattolica, intatta nella sua essenza, avea dunque bisogno di una gran riforma nelle parti mutabili delle sue instituzioni. Gli animi più religiosi e gl' ingegni meglio assennati, che allora fiorissero, sentivano questa necessità. Gli ordini disciplinari volevano essere ritirati verso la loro purezza primitiva, ed anche verso la semplicità, per quanto le nuove condizioni geografiche e civili della società ecclesiastica, dopo un corso e un propagarsi d'oltre a dieci secoli, lo comportavano. La gerarchia doveva essere purgata dalle vergogne de' chiostri tralignanti, e l' Idea cattolica liberata dalle pastoie scolastiche. Le sublimi dottrine del Cristianesimo eran degne di venir esposte con quella perfezione classica, che par proprio fatta per loro uso; giacchè il bello è la veste, e la forma naturale del vero. Conveniva da questo canto imitare i Padri greci, anzichè i latini; i quali dall' altro canto somministravano alcuni impareggiabili modelli del metodo intrinseco, con cui si debbono esplicare le verità ideali, accoppiando scientificamente la perfezione dell'Idea cristiana colle tradizioni anteriori della filosofia gentilesca. Imperocchè la poca notizia, che di questa avevano gli Scolastici, nocque alla tradizione scientifica, durante il medio evo; onde quando al falso Aristotile fu sostituito il vero, e Gemistio, il Bessarione, i due grandi Italiani, Marsilio Ficino, e Giovanni Pico, con altri valenti ellenisti, ristorarono la cognizione del Platonismo, riuscì possibile il restituire la catena interrotta delle scuole, e condurre la storia della filosofia dai principii italogreci fino all' entrare dell' età moderna. Nè però la forma scolastica, e le instituzioni claustrali si volevano abolire, ma riformare. La prima aveva alcune parti esimie, e con tutti i suoi difetti, nessuna nomenclatura scientifica antica o moderna, può superarla di rigore e di chiarezza. Leggi gli scritti di san Tommaso, e considera quella sua mirabile semplicità, quella precisione, limpidezza, simmetria, e direi quasi geometria di stile, se vuoi esserne capace. I precipui corruttori della forma scolastica furono gli Scotisti. Quanto al monachismo, il suo concetto primitivo è nobile, sublime, santo, e le sue opere meritarono sovente le benedizioni della Chiesa, e de' popoli. Il vero monachismo, che dibosca e feconda le campagne, conserva ed illustra i monumenti delle lettere, ammaestra nella religione i giovani ed i popoli, reca ai barbari la civiltà, agl' idolatri la fede, piantando l' una e l' altra coi sudori, e col sangue degli apportatori, redime gli schiavi, nutre ed educa gli orfani, soccorre i poveri e i derelitti, serve e consola gl' infermi, riscatta colla propria vita la salute degli appestati, è l' eroismo cristiano organato, e sarà sempre un merito, un privilegio, una gloria insigne della Chiesa.

Tal era la riforma legittima, che si sarebbe dovuta effettuare coi debiti modi.

Ma l' uomo non procede quasi mai a sesta, e il corso regolare della civiltà si trova solo nei libri. L' andamento effettivo delle cose umane è un misto di progressi e di regressi, di miglioramenti e di alterazioni, di bene e di male, qual si può aspettare da un essere misto, come l' uomo, che da un lato è libero e ha il seme di ogni virtù, ma dall'altro è cieco, debole, incostante, e in preda a un morbo insanabile, che rode il felice germe della sua natura. Su questo moto scompigliato veglia la Provvidenza, che indirizza al bene lo stesso male, e vieta che i traviamenti siano perpetui e irrimediabili. Il solo disordine, che Iddio permetta all' arbitrio umano, consiste in ciò, che invece di avviarsi dirittamente alla meta assegnata, gli uomini si mettono per vie traverse, e fanno un circuito più o meno lungo; ma i diverticoli rimenano infine alla strada maestra, e l' ordine è ristabilito. Speriamo che il tempo non sia lontano, in cui la gran curva del protestantismo e della falsa filosofia ricondurrà gli uomini alla via diritta della Chiesa cattolica.

Il traviamento religioso del secolo sedicesimo, prima di essere applicato alla filosofia, per opera di Cartesio, prese due forme diverse, secondo la varia indole delle nazioni, in cui invalse. I Germani, popolo squisitamente ideale, erano affezionati alle dottrine cristiane, nè poteano appagarsi di quella scarsa e imperfetta sapienza, che si conteneva nelle scritture degli antichi. La Scolastica era loro esosa, in quanto le dottrine peripatetiche vi prevalevano, e i libri di Aristotile erano quasi pareggiati al Vangelo: detestavano in essa l' elemento gentilesco e non l' elemento cristiano. Lo stesso Filippo Melantone, che era così tenero degli antichi, (e tuttavia così poco protestante, per molti rispetti,) non cercava per lo più altro nei libri classici, che le bellezze dell' eloquenza, l' arte dello scrivere, e gli accessorii della filosofia. E benchè il genio dei popoli alemanni fosse poco connaturato alla gerarchia cattolica, per le ragioni dianzi accennate, tuttavia gli spiriti più moderati e più giudiziosi odiavano piuttosto gli abusi di quella, i disordini del monacato, e le influenze profane dei tempi, che il concetto essenziale di tali instituzioni; nel Papa, il principe poco esemplare, un Borgia, un Medici, anzichè il successore di Pietro, e il padre supremo dei Cristiani. Questi sentimenti erano sostanzialmente lodevoli, movevano da buona radice, e se si trasmodava su qualche punto, una savia riforma avrebbe ricondotti gli spiriti al segno. Ma l' orgoglioso ardimento di un uomo guastò tutto. Lutero dotato di un ingegno non ordinario, ma in cui l' affetto e l' immaginativa prevalevano alla ragione; fornito di una dottrina assai ampia, ma confusa, indigesta, immatura; scambiò i disordini accidentali colla sostanza, e ripudiò cogli abusi la tradizione e la Chiesa. Non si vuol però credere che egli e i suoi seguaci intendessero di proposito a rovinare il sistema ideale del cattolicismo, e penetrassero le conseguenze logiche dei loro principii. Anzi, non che menomare l' Idea, l' esagerarono in un certo modo, caricando, per dir così, il sovrintelligibile, come apparisce dai loro dogmi della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri somiglianti (18). Perciò anche in mezzo agli errori più gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro stirpe.

Ma i principii della riforma, e il suo metodo, all' alterazion dell' Idea, e quindi alla sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l' antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi propri principii. Infatti, volendo risalire immediatamente alla espressione scritta del vero ideale, cioè alla rivelazione, senza il sussidio della parola, cioè della Chiesa, e annullando colla tradizione di quindici secoli la continuità storica dell' Idea, Lutero fece rispetto al Cristianesimo ciò che i primi sacerdozi scismatici dell' antichità gentilesca aveano fatto in ordine alla rivelazion primitiva. E gli effetti del temerario ardimento furono simili dai due lati; se non che, la pianta venefica non potea portare i primi frutti in Germania, perchè la complessione morale de' suoi abitanti nol consentiva. A lungo andare la logi-

ca vinse l' istinto; ma anche in mezzo agli eccessi più deplorabili della passata e della presente generazione, egli è manifesto che i Germani si agitano a vacillano fra il loro genio nativo, e la dottrina, che professano, insieme discordi. La scienza germanica in filosofia a in religione, da un secolo in qua, è *uno sforzo continuo e ingegnoso, ma vano, per ricuperare l' Idea perduta*. Imperocchè l' Idea non si lascia pigliare, o sfugge tosto di mano, quando non si cerca, e non si riceve nel debito modo. Ella è cosa da notare che con tanti conati, non v' ha dopo il Leibniz, che fu cattolico nelle dottrine, un solo illustre filosofo tedesco, che sia riuscito a ricomporre la formola ideale: i più forti ingegni non seppero innalzarsi sovra il panteismo. La ragione mi par chiara, e si è, che niuno può riacquistar l' Idea, fuor del vero metodo, e senza ricorrere alla tradizion religiosa, per posseder la parola elementare e assiomatica, che alla scienza è richiesta. Quindi è che gl' individui ed i popoli vogliosi di riconseguire l' Idea perduta, debbono prima di tutto rifarsi cattolici. I Tedeschi potrebbero vivere e studiare in eterno, e con tutto il loro ingegno, tutta la loro dottrina, non troveranno mai il vero in cui riposa lo spirito dell' uomo, se non cominciano a deporre l' eresia, che è il psicologismo religioso, padre del filosofico, e fonte di ogni errore. Tuttavia, ad onore di questa sagace e generosa nazione, non si vuol dimenticare quel suo affetto istintivo verso l' Idea, ch' ella mantenne vivissimo, anche fra i suoi traviamenti; come un cieco, che serba il desio della perduta luce, e si sforza di ricuperarla, spalancando gli occhi a suo potere, e distendendo la pupilla. Ond' è, che il razionalismo e lo scetticismo tedesco non suol essere prettamente negativo, come in Francia, nè mira solo a distruggere, ma tende a uno scopo positivo. Emanuele Kant introduce un dubbio speculativo, che è senza fallo il più profondo, a cui possa giungere lo spirito umano; ma egli supplisce colla pratica alla ruine della ragion pura, adora il Dio della coscienza, e va immaginando un Cristianesimo razionale. Il Fichte, lo Schelling, l' Hegel, a dispetto del loro panteismo, vorrebbero essere cristiani, e talvolta pizzicano di cattolico. Pari conflitto fra il raziocinio e l' istinto, si scorge nei razionalisti biblici; uno dei quali, che acquistò ai nostri giorni una trista celebrità in questo genere di studi, vorrebbe surrogare all' Evangelio della storia un evangelio ideale a filosofico (1). Tanto il fuoco divino è difficile a spegnere negli ultimogeniti dell' Oriente!

Gl' Italiani di origine principalmente ellenicopelasgica, e trapiantati in Europa fin da' tempi più antichi, tengono meno del genio orientale, che i Germani, benchè ne abbiano assai più delle popolazioni celtiche. Noi occupiamo, come un luogo di mezzo, fra le altre due nazioni, e siamo forse meno atti dei Gelti ad apprendere le forme sensibili, e meno disposti dei Germani ad asseguire i concetti razionali. Il che, se nuoce da un lato, profitta dall' altro, perchè accozzando insieme le due doti contrarie, e contemperandole a misura, secondo l' armonica e dialettica ragion dei contrari, godiamo dei loro vantaggi, e bisognose come sono l' una dell' altra, aggiungiamo loro integrità e perfezione. Se si ragguaglia la nostra lingua colla francese e colla germanica, si troverà forse che il genio della prima partecipa per qualche rispetto alle proprietà delle due altre; più analitico di questa, e più sintetico di quella. I Tedeschi, peritissimi e sottilissimi speculatori, non paiono esprimere così bene i loro concetti, come gl' Italiani, e certo sottostanno per questa parte ai Francesi; onde spesso nei loro libri le idee sfumano, perchè non sono ben distinte e contornate dalla forma. Dall' altro lato, se gli scrittori francesi sono delineatori più limpidi e più risoluti degl' Italiani, questi credo, sono disegnatori più robusti e più eccellenti scultori; perchè il rilievo, che si dà ai concetti, dipende dal risalto, ch' essi hanno nell' animo di chi scrive. Ora il pensare e l' immaginare italiano è assai più maschio e risentito,

(1) STRAUSS, *Vie de Jésus, trad. par Littré*. Paris, 1840, tom. II, part. 2, p. 765-773.

che il francese (19). Ma qualunque opinione si abbia a questo proposito, gl' Italiani non debbono dimenticare che la facilità loro a essere impressionati dagli oggetti esterni, la loro maestria nello esprimerli, e le delizie del paese, che abitano, possono agevolmente far trascurare o corrompere quelle verità, che più importano; onde non a caso la Providenza accese nel mezzo di essi quella viva fiamma, che può comunicare ai ciechi e freddi uomini la luce e il calore vitale.

Varie cagioni erano già concorse nei bassi tempi a sviare alquanto gl' Italiani dagli ordini del retto filosofare. Il corpo della nazione non era mai stato infetto e viziato; tuttavia gli uomini increduli, o indifferenti nelle cose religiose, anche allora non mancavano. Può essere, come altri ha sospicato (1), che la precoce incredulità del medio evo si connetta colle ultime reliquie dell' Arianesimo, il quale, risalendo alle dottrine dei gnostici, che il partorirono, si può considerare, come il razionalismo più antico, che mosse guerra al Cristianesimo, fin dal primo suo nascere. Ma lasciando stare questo punto, intorno a cui si può solo conghietturare, egli è certo che la miscredenza italiana di quei rozzi tempi, se non ebbe origine, crebbe e fu nudrita specialmente nelle corti; prima nella reggia imperiale di Federigo secondo; poscia nei palagi dei principotti italiani, e in particolare degli Ezzelini, degli Angioini, dei Visconti, degli Sforzeschi, dei Medici, dei Farnesi, dei Gonzaghi e degli Estensi. La civiltà, che tira a corruzione, quando i miglioramenti sensibili prevalgono ai morali e i fatti alle idee, suol partorire una spezie di sensismo speculativo e pratico, poco alieno dall' empietà; il quale nasce per ordinario nelle classi signorili, a cui colla coltura abbondano i sussidi della corruttela.

Fra i filosofi del medio evo, molti trascurarono la tradizione scientifica, movendo dalla filosofia arabicogreca, cioè dall' Aristotile dei Soriani e dei Califfi, come da unico o quasi unico loro antecessore. Ma all' incontro la ragione prescrive che *non si salga filosofando a un antico anello, o al primo capo della catena scientifica, senza riandare gli anelli interposti e legittimi della tradizione*; altrimenti il filo tradizionale si rompe, e la scienza dietreggia. Un altro errore degli Scolastici fu l' antiporre Aristotile a Platone, meno eterodosso per più rispetti dello Stagirita. Ora non si può errare impunemente nelle dottrine, specialmente filosofiche; onde non è da stupire, se il culto eccessivo del Peripato generò il nominalismo, e quella setta ambigua dei concettuali, (come oggi si suol chiamare,) non diversa sostanzialmente dall' altra fazione; le quali spianarono la via a tutti gli errori della filosofia moderna, e furono il sensismo e il psicologismo dei bassi tempi. I filosofi italiani del secolo quindecimo e del seguente, aggravarono il male, annullando le tradizioni cristiane, e ritirando la luce delle verità ideali verso le ombre del gentilesimo. Perciò l' opera loro, utile, anzi mirabile, rispetto all' erudizione, fu in filosofia un vero regresso. Il che tanto è vero, che chi voglia ritessere al dì d' oggi la tradizione della scienza, può quasi lasciarli in disparte, (dal Bruno in fuori,) e risalire agli Scolastici.

Ho fatta questa breve intramessa, per mostrare, come in Italia il terreno era in parte preparato a ricevere il seme luterano, e a farlo germogliare con rigoglio e celerità maggiore, che non avea fatto nella Germania medesima. Parlo delle classi colte e guaste, non dell' universale, che si mostrò sempre avverso alle novità licenziose. I due Socini recarono a perfezione il principio protestante, adoperandolo a distruggere l' ontologia cristiana, come Lutero se n'era prevalso a sovversione dei riti e degli ordini cattolici. Il monaco sassone avea combattuta la gerarchia e la tradizione: i due gentiluomini sanesi mossero guerra all' Idea stessa, e vi sostituirono un nominalismo e un sensismo immascherati alla razionale, e temperati soltanto da quei rudimenti o simulacri ideali, cui la dotta gentilità avea salvi dalla ruina del vero primitivo. Per-

(1) Eckstein. *Le Catholique*, tom. I, p. 282-283.

ciò, mentre i Protestanti pigliavano dai pagani scrittori gli accessori e la facondia, i Sociniani ne rinnovavano sostanzialmente gli spiriti e le dottrine. Imperocchè il Socinianismo, ripodiando il sovrintelligibile ideale e rivelato, oscura, per necessità di logica, l'intelligibile, lo spoglia di quella purità e perfezione, che ridonda dai dettati evangelici, riduce la sapienza di Cristo all'angusta misura di Socrate e di Platone, e sostituisce insomma all'Idea splendida e adequata della Cristianità cattolica l'Idea manca e caliginosa della filosofia gentilesca. Le verità sovrarazionali dalla rivelazione vengono serbate da esso pure in sembianza, come semplice linguaggio ed espressione dell'intelligibile, a fine di stabilire un'armonia apparente fra l'aristocrazia sociniana e la moltitudine, a formare una dottrina essoterica a uso solamente del volgo (20).

Il primo passo nella via dell'errore venne fatto dai Tedeschi: il secondo dagl'Italiani: il terzo ed ultimo fu opera dei Francesi, in cui prevale il genio celtico. Nel secolo sedicesimo la Francia non era abbastanza culta, da poter entrare in una via, che richiede una certa abitudine di speculazione, nè Calvino, in ordine ai dogmi ideali, fece altro, che copiar Lutero. Ma nella età seguente il Descartes diede l'ultima mano al principio protestante, traportando la semenza funesta dalle dottrine religiose nel campo delle filosofiche. E veramente il processo cartesiano nella speculazione, consuona a capello col metodo protestante nelle credenze; giacchè la via dell'esame introdotta da Lutero è la mera analisi applicata alla religione. Ora l'analisi, se non è preceduta dalla sintesi, importa il dubbio, annienta la fede, e dai particolari ai generali salendo, tiene una via contraria al progresso razionale. Il discorso analitico e l'esame, adoperati senza una sintesi anteriore, ripugnano del pari ed essenzialmente alla fede e alla ragione; convengono alla psicologia e alle altre scienze seconde, (benchè anche queste abbiano d'uopo di una base sintetica,) non all'ontologia, che è la scienza principe e suprema. Il vero ideale, intuitivo e rivelato, è di sua natura assiomatico, e si riduce a corpo di scienza, deducendo e non inducendo, sintetizzando e non analizzando, e procedendo in somma per modo affatto diverso dalle scienze naturali e dalla filosofia secondaria: l'analisi può solo venire appresso, e se vuol precedere, non può giovare altrimenti, che a guisa di semplice apparecchio. La sintesi primitiva costituisca in religione la fede cattolica, e in filosofia la fede razionale verso l'Idea: ella è la cognizione del vero contemplato nelle analogie, o in sè stesso, per mezzo del verbo ieratico. Quando l'animo del fanciullo cattolico, formato e disposto dalla doppia instituzione del Catechismo e della grazia, della Chiesa e di Dio, giunge a quel grado di cognizione, che gli permette di dire sentitamente, e con pieno arbitrio: io so e credo; egli acquista la doppia fede dell'uomo e del cristiano. La sufficiente notizia del vero intelligibile e sovrintelligibile, ch'egli ha ricevuta dalla parola educatrice, rende intima la sua persuasione, e l'ossequio ragionevole. Avendo apprese dal magistero ecclesiastico le verità razionali, e i dogmi arcani della religione, egli ammette quelle in virtù della loro propria evidenza, e guidato dalla luce che diffondono, crede all'autorità della favella rivelatrice, che l'esprime e l'accompagna, crede ai misteri incomprensibili, per la guarentigia autorevole degl'insegnatori. Così l'uomo, che per la grazia del primo rito era già abitualmente cristiano, riesce tale in atto, piglia libero possesso dell'Idea perfetta, ed entra con essa alla cittadinanza spirituale, conferitagli nel celeste regno. Niuno può determinare l'istante preciso, e il modo speciale di questa operazione in ciascuno individuo; giacchè la verità assoluta e moltiforme del Cristianesimo può influire nello spirito per mille diverse guise; e l'impressione divina, che accompagna ed accresce l'efficacia di quella, può attemperarsi in vari modi all'indole speciale del fanciullo, e alle condizioni, in cui è collocato. Ma ciò che è manifesto si è, che la fede cristiana e la fede razionale nel fanciullo bene instituito non vengono mai precedute dall'analisi, dal dubbio, dall'esame, e che il metodo cartesiano e protestante ripugna del pari alla re-

ligione e alla natura. Nei due casi si annulla la fede collo scetticismo, a fine di poterla rifare coll'esame: si rinunzia al possesso di un dono così prezioso, ricevuto dall'educazione, e s'incorre nel grave rischio di non poterlo ricoverare, come colui che trovandosi aver fra mano un gran tesoro, necessario alla sua vita, eleggesse di scagliarlo in mare, per avere il diletto di ripescarlo, faticando e nuotando con pericolo di annegarsi. È veramente la fede, che è l'innocenza dello spirito, e come quella dei costumi assai più facile a conservare, purchè si adoperi la debita vigilanza, che a racquistare, quando si è perduta. La fede è la vita delle anime; le quali, a guisa dei corpi, non possono destarsi dal sonno mortale, e risorgere senza miracolo.

Se non che, il Cartesianismo aggrava ancora la mano, ed accresce il vizio del processo protestante. Il quale nel suo cominciare è scettico verso la rivelazione, ma riconosce almeno l'autenticità della Bibbia, che dee guidarlo alla cognizione di quella, e tutte le verità morali, che sono connaturate allo spirito dell'uomo. Laddove lo scetticismo del Descartes è generale, e comprendendo tutti i veri, nè facendo sparagno condizionato di alcuni, se non con una clausola assurda e ridevole, si toglie ogni sussidio opportuno a riedificare la scienza. Lutero e Cartesio s'accordano a volere rifar il vero colla disamina; ma l'uno ristringe l'opera sua ai dommi rivelati, l'altro l'allarga alla verità universale e assoluta. L'uno lavora su certi dati naturali, che gli rimangono; l'altro sul nulla. La pretensione del primo è una insigne temerità: quella del secondo, una follia ridicola.

Dalle cose testè discorse si deduce una conseguenza di gran rilievo; cioè, che la prima invenzione del psicologismo si dee attribuire più tosto a Lutero, che a Cartesio. L'eresiarca gittò il seme fatale, che fu esplicato dal francese filosofo. Il primo sostituì il metodo psicologico al metodo ontologico nella religione: il secondo applicò questa innovazione alla filosofia in particolare, e per essa a tutto lo scibile. L'uno troncò il filo della tradizione religiosa: l'altro diede lo sfratto eziandio alla scientifica. Da Lutero e dal Descartes nacquero i mostri gemelli della falsa teologia e della filosofia mendace, che regnano tuttora, dove è spento o languisce il principio cattolico. La teologia e la filosofia moderna, procreate dallo stesso vizio metodico, hanno avuto un corso conforme, e direi così parallelo, che meriterebbe di essere attentamente studiato. A ogni nuovo passo dell'una nel corso fatale dell'errore si accompagna un nuovo passo dell'altra: traviamento risponde a traviamento, e precipizio a precipizio. E come il principio era stato unico nelle due discipline, così l'esito fu somigliante; anzi il fine di entrambe fu un regresso al cominciamento. La filosofia cartesiana riuscì allo scetticismo, e la teologia luterana al razionalismo biblico, che è lo scetticismo teologico; giacchè l'uno nega ogni vero naturale, come l'altro ogni dettato che sormonti la natura. Lo scetticismo, che era il punto comune, donde mossero le due scienze, fu pure il termine, in cui riposarono. Uscite dal nulla, tornarono nel nulla.

Il protestante crede di poter apprendere la verità rivelata colla sola lettura dei libri sacri: Cartesio stima di poter rinvenire il vero naturale colla considerazione e collo studio di sè medesimo. Quindi, come a rigor di logica, secondo Lutero, si danno o almeno possono darsi tanti Cristianesimi, quanti sono i lettori della Bibbia; così tu devi ammettere tante filosofie, quanti sono i filosofanti, se credi al Descartes, rinnovatore della verità subbiettiva, immaginata da Gorgia e da Protagora. E di vero, l'oggetto vuol germinare dal soggetto, e l'intelligibile dal sensibile, a tenore del sistema cartesiano; e la stessa grammaticale struttura del suo principio indica il genio subbiettivo, e la fiacchezza universale della dottrina che ne procede. Imperocchè, se altri dicesse: *l'animo mio pensa, dunque è;* accennerebbe in qualche modo a una verità generale, indipendente, assoluta; ma chi invece esordisce, dicendo: *io penso, dunque sono*, concentra il vero nell'individualità propria, e lo imperna, per così di-

re nella persona del filosofo. Il che tanto è vero, che il Descartes protestò apertamente di non voler tessere un entimema risolubile in un sillogismo, ma esprimere un semplice fatto primitivo; giacchè nel caso contrario, bisognerebbe sottintendere una proposizione necessaria e generica: *ciò che pensa, è*. Cartesio all' incontro pone la radice del vero in sè medesimo, e deduce l'essere dal proprio pensiero, come se dicesse: *io sono il vero assoluto*. E siccome egli esprime il principio di tutto lo scibile, personificandolo in sè stesso e parlando in persona prima, egli si agguaglia al Dio di Mosè, pronunziante: *Io sono colui che sono*. Il carattere proprio del Cartesianismo, che vuol cavare l'intelligibile dal sensibile, e far dello stesso Dio una creatura dello spirito umano, anzi dello spirito di Cartesio, non potrebbe scoprirsi meno dissimulatamente. Dal creare Iddio mentalmente all'essere Iddio, non corre un gran divario; onde non dee far meraviglia, se il padre della sapienza moderna trovò fra i suoi discendenti di Germania un ardito e valoroso ingegno, che assunse l'ardua impresa e la condusse a compimento (21).

Oggi si costuma, assai più che in addietro, di ripetere a ogni poco certe sentenze intrinsecamente false, senza esaminarle, spacciandole quasi per assiomi e dando loro un valore, che dipende dalla sola consuetudine invalsa di replicarle; quasi monete false, ma correnti, nella repubblica degli scrittori. Tal è per esempio questa proposizione, che *il Descartes creò la filosofia libera dell'età moderna* (1). Cito un solo passo, tratto da un'opera pregevole per l'erudizione, e dettata da un uomo, che francese di avita origine e tedesco per adozione, rappresenta l'intimo connubio dei principii cartesiani colla moderna filosofia germanica: potrei allegarne cento, che dicono altrettanto. L'asserzione è assolutamente falsa, se per libertà non s'intende la licenza, che è la sua maggior nemica (22). Il Descartes volle ripetere la libertà di filosofare dallo spirito dell'uomo, come altri osò derivare la libertà degli stati dall'arbitrio del popolo: entrambi la distrussero. La dottrina del Locke e del Rousseau sulla sovranità popolare non è altro, che il psicologismo applicato alla politica, e la subordinazione dell'ontologia alla psicologia nella scienza civile. Il far dipendere l'Idea dall'uomo, l'annulla: il far germogliare l'intelligibile dal sensibile, rende l'uomo schiavo del senso e di sè medesimo; sorte pessima di servitù. La sola libertà sincera e legittima consiste nel porger libero omaggio alla signoria dell'Idea, che sottraendo l'uomo alla dura schiavitù di sè stesso e del mondo, lo assogetta al dolce imperio della Mente creatrice. Quando lo spirito umano si vuol ribellare da questo supremo e legittimo dominato, egli diventa mancipio e ludibrio della natura sensibile; imperocchè l'uomo non comunica seco stesso, se non in quanto fa parte degli esseri naturali, ed è dotato di virtù sensitiva. Si osservi in effetto che, da Cartesio in poi, la filosofia fu schiava della immaginativa e della poesia, dei sensi e della fisica. I sensisti di Francia e d'Inghilterra sono più fisiologi, che filosofi; i panteisti di Germania sono meno filosofi, che poeti.

Fermata la sossistenza del proprio pensiero, come primo principio della verità, il Descartes ne argomenta l'esistenza di Dio, perchè fra i proprî concetti trova quello dell'Ente perfettissimo. Da tal nozione egli deduce la realtà della cosa rappresentata, sia perchè quella dee avere una causa esterna e condegna, e perchè l'essenza dell'ente, che vi è effigiato, inchiude l'esistenza. La prima di queste due prove è l'argomento ordinario di causalità dimezzato, e quindi menomato di forza. Quanto alla seconda, farebbe meraviglia il vedere che sia potuta uscire da un cervello filosofico così leggiero, come quello del Descartes, se non fosse troppo chiaro che il valoroso Francese la rubò agli Scolastici, e forse a santo Anselmo, guardandosi però cautamente dal confessare il proprio furto. Dico forse, perchè non è necessario il supporre

(1) Ch. L. Michelet, *Ex. crit. de la Mét. d'Arist.* Paris, 1836, p. 249.

che Cartesio abbia letto il Monologio o il Prosologio: la sola dottrina comune delle scuole, che in Dio l'essenza s' immedesima coll' esistenza, conteneva la sostanza del raziocinio cartesiano. Ma il Descartes ebbe cura di avvertirci in questo medesimo luogo del suo progresso filosofico, che un argomento così profondo non poteva esser pascolo da' suoi denti, nè frutto del suo giardino. Imperocchè egli cade in una di quelle splendide ed enormi contraddizioni, che son più chiare del sole nel suo meriggio. Dopo avere poco innanzi stabilito che la coscienza del proprio pensiero è la prima verità e la base di ogni certezza, egli, parlando di Dio, afferma che ogni vero e ogni certezza dipendono dalla veracità della sua natura. Per tal modo egli deduce la legittimità dell' idea di Dio dal sentimento di noi stessi, e il valore di questo sentimento dall' idea di Dio (23). Non contento di questo bel circolo, onde uno scolarello di logica si vergognerebbe, egli entra in un' altra contraddizione, se non maggiore, ancora più stupenda della prima; e afferma che le verità metafisiche, morali, matematiche, le verità assolute di ogni genere, dipendono dal libero arbitrio della volontà divina. Tanto che, se il tutto è maggior della parte, se l' ingiustizia è cosa detestabile, se l'effetto suppone una causa, ciò accade, perchè Iddio ha voluto che così fosse, quando avrebbe potuto volere e determinare il contrario. Samuele Clarke, mentre era tuttavia fanciullo, avendo appreso che Iddio è onnipotente, discorreva seco medesimo che la potenza divina non avrebbe potuto annientare lo spazio contenuto nella stanza, ov' egli albergava. Questo concetto, puerilmente espresso, ma sostanzialmente vero e profondo, presagiva un metafisico non volgare. All' incontro il Descartes, valente matematico, e in età matura, crede possibile a Dio l' operare che due via due facciano cinque. E perchè disdirgli il potere di annullar sè stesso, e di essere e non essere nello stesso tempo? Questa meraviglia, per un metafisico, non sarebbe maggiore di quella. Ma il primo presupposto è una pietra di paragone sufficiente, onde apprezzare l' ingegno filosofico del suo autore (24).

Non è mio proposito di riandare tutte le parti del sistema cartesiano, ma solo di considerarne i principii e le fondamenta, in quanto accennano al vizio principale di tutta la filosofia moderna. Aggiungerò nel seguente capitolo, esponendo la sintesi ideale, qualche avvertenza più sottile sul pronunziato di Cartesio. Qui basti l' aver notato che il psicologismo è l' essenza di tal dottrina, e l' aver dimostro, come nei suoi primi progressi ella si ravviluppa nei paralogismi più dozzinali, e fa prova di una temerità, di una spensierataggine e leggerezza incredibile. Se tuttavia ci si trovano alcune parti buone, non se ne dee saper grado al Descartes, sia perchè non ve ne ha una sola, di cui egli sia autore, e perchè ripugnano tutte manifestamente a' suoi principii, onde dobbiamo ringraziarne, non lui, ma la sua incapacità logica, così singolare, ch' egli è forse difficile trovarne un altro esempio nelle istorie. Ma i suoi successori, migliori dialettici, ci mostreranno il principio cartesiano nella schietta e nuda orridezza delle sue conseguenze. Nel resto, quando si considera tutta la dottrina cartesiana, anche usando molta benignità, e rimovendo l' occhio dalla manifesta discordanza delle parti, non si può avere in maggior conto, che di un abbozzo affatto superficiale. Dopo di aver con un tratto di penna cancellata tutta l' umana filosofia, egli toglie in poche pagine a rifabbricare tutto il mondo ideale, e *descriver a fondo tutto l' universo:* in quest' opera erculea egli sdrucciola, e per lo più salta sulle materie più rilevanti, ardue, profonde, con una disinvoltura, una rapidità, una franchezza, una sbadataggine, ch' io non so se si debba chiamare cavalleresca o francese, ma che certo è affatto insopportabile. Non ti par egli, a leggerlo, di vedere un giovane soldato, vivo, spiritoso, avventato, arrogante, sprezzatore delle cose altrui, alto estimatore delle proprie, che scorre l' Europa in sulle poste, filosofeggia su due piedi, parla la lingua di Parigi, e ti porge nel suo contegno un simbolo della dottrina che professa? E quando io paragono le opere filosofiche di questo scrittore ai Dialoghi di Platone, alla Metafisica d' Aristotile, alla Trinità di

santo Agostino, e alla Somma dell' Aquinate, non trovo nulla di comparabile alla petulanza di lui, fuorchè la semplicità esemplare de' suoi ammiratori. Cartesio, lo ripeto, fu un gran matematico; ma fu un pessimo filosofo. Non si aspetta a me il giudicarlo, come fisico; ma credo di poter affermare, senza errore, che i suoi Principii erano per molti rispetti più degni dell' età di Anassimandro, di Democrito e di Lucrezio, che del secolo di Galileo. Il suo atomismo accenna a una scienza assai più rozza e imperfetta, che quella di Empedocle e di Eraclito. Quando egli dice: *datemi materia e moto, e io farò il mondo*, queste parole, che alcuni hanno qualificate come sublimi, mi paiono esprimere una iattanza degna di Gradasso filosofo. Archimede disse: *datemi un punto d' appoggio, e io solleverò il mondo*. Il motto è veramente sublime, perchè, sotto una forma iperbolica, significa una verità, cioè la forza maravigliosa della leva. Laddove il detto di Cartesio è ridicolo, perchè falso. Iddio stesso non avrebbe potuto fare il mondo, se avesse solo creato gli atomi e il moto, senza le forze organiche e inorganiche della natura.

Parecchi moderni hanno assomigliata la riforma cartesiana della filosofia alla riforma socratica. Ma la convenienza, che corre fra esse, è solo apparente. Socrate disse: *conosci te medesimo*; cioè, contempla e studia te stesso nella idea divina: ma si guardò dalla follia di voler fondare logicamente sulla conoscenza interiore dell'uomo la verità assoluta. La sua psicologia è la propedeotica, e per così dire, il pedagogico tirocinio, non la base dell'ontologia. Senza che, la disciplina di quest'uomo sommo fu più popolare e preparatoria, che altro, e vi si dee ricercare il retto senso e la sapienza pratica, anzichè il rigore delle scienze speculative. Ma ciò che differenzia principalmente Socrate da Cartesio, si è, che quegli presentì la teorica delle idee assolute, e ne pose il germe, che venne poscia esplicato da Platone (1). Il quale, intendendo ontologicamente l'oracolo delfico, si mostrò figliuolo legittimo di Socrate; non così il Malebranche di Cartesio. L'autore della visione ideale è il successore diretto dei neoplatonici e di santo Agostino (25).

Le idee innate del Descartes differiscono affatto dalle idee platoniche (26). Quelle sono nozioni impresse nell'anima, dalle quali non si può trarre logicamente nulla di obbiettivo; laddove le idee platoniche sono fuori dell'anima, sono eminentemente obbiettive e assolute. Le prime non si possono veramente chiamare ingenite, fuorchè rispetto a noi, e si dovrebbero più tosto dir concreate o congenite; laddove le seconde sono innate in sè stesse. Cartesio adunque, non solamente tirò indietro di più secoli la filosofia, ma peggiorolla, rispetto all' antica scienza gentilesca del mondo italogreco e orientale. Tanto che il filosofo francese si trova essere addietro di gran lunga dal segno, a cui Gotama, Diaimini, Patandiali, e lo stesso Capila (2), aveano recato la scienza forse venti o venticinque secoli prima di lui. Progresso invero maraviglioso! E tuttavia v' ha chi reputa le scienze filosofiche obbligate a un tal uomo? Che penseresti di chi stimasse Erostrato benemerito dell' architettura? (27).

Il Descartes, ponendo il pensiero, come principio della filosofia, la fonda sovra un fatto, e colloca in un primo fatto il primo vero (28). Ogni fatto è un sensibile; e tal è quello di Cartesio. E certamente la sentenza: *io penso, dunque sono*, equivale a questa: *io sento di essere pensante*, ovvero: *io penso il sentimento, che ho di me stesso*; e più concisamente: *io sento, dunque sono*. Se in vece di dire *io penso*, si dicesse *io sono attivo*, la proposizione si vantaggerebbe, in quanto l'at-

(1) *Cons.* Ritter, *Hist. phil. trad. par. Tissot*, tom. II, part. 1, p. 47,48.

(2) Se Capila appartiene originalmente, come pare, al Buddismo di Casiapa, penultimo dei passati Buddi e anteriore di più secoli a Sachia Muni, egli dee essere molto antico. Al protobuddismo di Casiapa sembra pure che riferir si debba la setta dei Giaini, parallela e gemella al Samaneismo di Sachia, benchè distinta da esso. Ma di ciò altrove.

tività intima dello spirito è la radice del pensiero, e la prima forma sensibile, sotto la quala sentiamo noi stessi. Ma in qualunque modo la sentenza si rivolga, ella esprime sempre un fatto sensibile; imperocchè l'attività, il pensiero, e qualunque altra facoltà o operazione dell'animo nostro, non si manifesta alla riflessione, se non come un sentimento, e noi non sappiamo di pensare e di operare, se non in quanto ci sentiamo dotati di virtù cogitativa ed attiva. Il pensiero conosciuto per via della riflessione, è un mero fatto della coscienza, che appartiene al senso interiore; onde il Cartesianismo, che muove da quella, colloca in un fenomeno della facoltà sensitiva la base della scienza. Ora, siccome ogni sistema, che deriva la cognizione umana dal sensibile, chiamasi sensismo, il Descartes si dee riputare per legittimo autore del moderno sensismo psicologico. Dal che nasce un altro conseguente rigoroso, cioè che il Locke, il Condillac, e tutti i sensisti recenti, i materialisti, i fatalisti, gl'immoralisti, gli atei, sono veri e schietti Cartesiani, per ciò che spetta al principio, onde muovono filosofando. Nè rileva che i successori del Locke facciano caso della sensazione sola, e non del sentimento interiore; imperocchè questo e quella convengono nell'essere forme sensitive, destituite di obbiettività assoluta; e nell'ammettere alcuna di tali forme, (non importa quale,) come principio dello scibile, consiste appunto la nota essenziale del sensismo. Si debbono perciò riporre fra i sensisti anche i fautori di quell'idealismo, che si potrebbe chiamar psicologico, perchè appoggia le sue dottrine ai sensibili interni, e non alle idee obbiettive. Che se i sensisti moderni non sono anche Cartesiani in ontologia, la colpa logica di questo divorzio non si vuol già imputare ad essi, ma al Descartes, che nella ricerca degli enti rinnegò il suo principio, e fabbricò un sistema ontologico, eversivo delle proprie basi.

Il sensismo è certamente in sè medesimo un sistema assurdo, e funestissimo per le sue conseguenze. Esso rivolge affatto il vero ordine delle cose, e deduce le idee dai sentimenti, quando una filosofia imparziale e profonda dimostra che i sentimenti dall'Idea provengono. Il senso intimo e la sensazione derivano dal conoscimento, perchè i sensibili, così materiali, come spirituali, traggono la loro origine dall'Idea, che col medesimo atto creativo li rende reali e conoscibili. Invece di dire, *niente trovarsi nell'intelletto, che non sia prima nel senso*; il che è fuor di dubbio, se s'intende in un certo modo; sarebbe assai più proprio lo stabilire l'adagio contrario, affermando, *non darsi nulla nel senso, che non sia stato prima nell'intelletto*, come dichiarerò altrove (1). Non si creda però che questa sentenza conduca all'idealismo ontologico. Gl'idealisti dicono che la sensazione è l'idea trasformata, e le negano ogni realtà, come sensazione. La cagione del loro errore consiste nella formola della loro ontologia, di cui la formola psicologica è la versione e la copia. Siccome essi disdicono all'Idea la virtù creatrice nel giro delle cose reali, sono eziandio costretti a negarla negli ordini del conoscimento. Ma di ciò in altro luogo.

Il predominio del sensismo nell'età moderna è una delle cause più principali delle angustie, a cui è ridotta la filosofia presente (29). Se si leggono le opere rimasteci di alcuni filosofi illostri dell'antichità, o si cerca di ricomporre coi frammenti superstiti i sistemi degli altri, e quindi si paragona il concetto, ch'essi avevano della filosofia, con quello che noi ne possediamo, senza fare avvertenza all'ordine dei tempi, altri sarebbe inclinato a credere che gli antichi sono moderni e che i moderni e converso sono antichi, ovvero che il progresso dello spirito umano è fatto a ritroso, come quello dei granchi. Leggasi la sola Metafisica di Aristotile, e si consideri quante quistioni vengono trattate profondamente, o almeno toccate da quel gran savio, che a'dì nostri sono, non già trascurate, ma

(1) L'Hegel dice altrettanto, ma in un senso panteistico, differentissimo dal nostro.

ignorate, e nè anco presentite dalla più parte di que' filosofi, che hanno per così dire in pugno la scienza, e ne sono riputati principi. Che diremo dei filosofi arabici, indiani, cinesi, contuttochè ci siano conti così imperfettamente? V'ha più sostanza ideale negli Upanisadi e nel Taoteching, che in nove decimi dei filosofi francesi, dai tempi di Abelardo sino ai nostri. Che diremo dell' antichissima sapienza, tralucente nei simboli, negli arricordi, nelle favole dell' India, della Persia, della Caldea, della Fenicia, dell' Egitto, delle pelasgiche, elleniche, celtiche e germaniche popolazioni? Perfino nelle ruine americane si possono subodorare i vestigi di un filosofare superiore per alcune parti a quello del nostro secolo. Le vaste dimensioni, e per dir così, le proporzioni enciclopediche e colossali della filosofia, furono conservate eziandio nel medio evò, per quanto lo comportava la rozzezza dei tempi, atteso l'autorità suprema che ci aveva Aristotile, e la larghezza dell' Idea cattolica.

Ma ai dì nostri la filosofia, fuori di Germania, si riduce a due o tre punti di psicologia, anzi per molti, alla sola quistione dell' origine delle idee. La qual quistione è, senza dubbio, di momento; ma non può essere trattata a dovere, nè acconciamente risoluta, se non dopo parecchie altre, e segnatamente dopo molti teoremi ontologici; giacchè non si può conoscere la genesi delle idee, se non si conosce prima la genesi delle cose, essendo quella a rispetto nostro la derivazione e l'espressione di questa. I Tedeschi sono in parte immuni da questi difetti: il loro metodo, se non è veramente, si sforza di essere ontologico; il cerchio delle loro cognizioni spazia ampiamente, ed è talvolta vizioso per soverchia grandezza, come quello, che usurpa le giuridizioni delle altre discipline. Se non che, la filosofia germanica è rosa dal tarlo del panteismo, che impedisce l'ingegno de' suoi cultori di portare condegni frutti. Ma tornando ai sistemi, dico che signoreggiano nelle altre province d' Europa, dico che la loro meschinità e grettezza a ragguaglio degli antichi, è un effetto del sensismo, che ne vizia le radici. Laddove i migliori filosofi dell' antichità gentilesca tengono più del cristiano, che del pagano; i moderni ritraggono assai meno dall' Evangelio, che dalle false religioni precorse alla sua promulgazione. Il che non è difficile ad intendersi, se si considera che le dottrine, verbigrazia, dei Platonici e dei Pitagorici, erano rivi assai meno discosti dalla sorgente della rivelazione primitiva, che il psicologismo e il sensismo moderno non sono dai fonti cristiani. Quelle erano tradizionali, per quanto le tenebre del gentilesimo il consentivano: questi sono eterodossi per essenza, e hanno rotto ogni legame colla religione. La libertà sfrenata, onde si pregiano, è il verme che li divora, e gli adduce a vergognosa morte.

I sensisti, collocando nei sensibili la base di ogni conoscenza e di ogni esistenza, oltre allo spiantare la speculazione, tagliano i nervi del discorso e del sapere in generale, e nocciono a tutta l'enciclopedia. Può parere a prima fronte che il loro modo di filosofare conferisca alle scienze osservative e sperimentali, come quello che converte la filosofia medesima in una disciplina dello stesso genere, e ne fa per così dire un ramo della fisica. Ma il contrario accade, chi consideri attentamente. Senza entrare nell' intima ragione delle scienze naturali, il che vorrebbe un lungo discorso, mi contento di notare che esse, come ogni altra disciplina, richieggono nei lor cultori un abito d' ingegno sagace e profondo, che penetri addentro, quanto meglio è possibile, nelle viscere del suo oggetto. Ora il sensismo, che di sua natura se ne va tutto in superficie, (giacchè i sensibili sono la corteccia delle cose,) dee ingenerare nello spirito de' suoi cultori una disposizione contraria alla profondità, e renderlo a lungo andare simile a sè medesimo. E così è veramente; tanto che non si può immaginar nulla di più frivolo e superficiale, che questo sistema, eziandio ne' libri de' più ingegnosi fra' suoi seguaci. Nè i sensisti, (parlando in generale,) hanno propriamente ingegno; ma bensì spirito; che è la disposizione più connaturale alla loro

foggia di filosofare. Leggi gli scritti del Condillac, dell' Helvetius, del Cabanis, del Tracy, e non ti potrai dolere che non siano spiritosissimi; e anche troppo ; ma l' ingegno, cioè la profondità e la virilità del pensiero, al tutto manca. I loro sistemi sono lavorietti arguti, sottili, ma microscopici e delicatissimi, che non hanno più consistenza di un ragnatelo, e se ne vanno con un soffio. Quindi è, che la nota più insigne del sensismo, se hai l' occhio solamente alle forme, è la fanciullezza : ci trovi l'aria, le fattezze di un bambino ; e bene spesso anco l' innocenza; perchè ti accorgi che que' buoni filosofi sono per lo più uomini della miglior pasta del mondo, e non hanno il menomo sospetto della maravigliosa vanità dei loro sistemi ; come ragazzi, che congegnano le mulina di paglia, e i castellucci di carte, colla gravità e colla premura, che gli uomini mettono nei negozi. Insomma il sensismo è il bamboleggiare, o piuttosto il rimbambire, della filosofia, e non ha maggior momento di un giuoco ingegnoso, com' è, verbigrazia, quello degli scacchi. Anzi io reputo che i buoni scacchisti siano più difficili a formare e a trovare degli eccellenti sensisti, e che la società umana si vantaggi tanto meglio dei primi, che dei secondi, quanto l' opera di quelli è più squisita, e il passatempo lontano da ogni pericolo (30).

Le scienze storiche sono oggidì in voga, sia perchè la quantità dei materiali archeologici e filologici, di cui possiamo disporre, è maggiore che per l' addietro, e perchè versando esse sui fatti, paiono avere più saldezza delle idee in un secolo propenso a chimerizzare o a dubitare, e perchè in fine gustano meglio agli spiriti sodi, che in questa inopia di buone dottrine, non si risolvono a pascersi di fumo e di vento. Perciò la predilezione per la storia indica sanità di giudicio ; forse talvolta con qualche debolezza ; perchè gl'ingegni forti non amano per lo più di fermarsi nei fenomeni, sapendo camminare e spaziare con passo spedito e sicuro nel mondo razionale, non meno che in quello dei sensi. Che se il sensismo potè favorire da un lato gli studi storici, nocque loro dall'altro, non solo per l'abito superficiale, di cui informa gl'intelletti, ma eziandio per una ragione speciale, risultante dalla sua intima natura. La qual ragione si è, che il sensista giudica del passato e del futuro dal presente, perchè il presente è la sola dimensione del tempo, che faccia impressione nella virtù sensitiva. Ond' egli è poco atto a conoscere ed apprezzare quanto gli occorre di alieno dagli ordini attuali, e manca onninamente di quella dote, per cui l'uomo sa trasnaturarsi all' uopo e trasferirsi collo spirito in tempi e luoghi remoti, di genio e di opere dall' uso nostro differentissimi ; manca di quel senso profondo dell' antichità, senza il quale la storia dei popoli vetusti, ancorchè se ne sappiano i particolari eventi, è un enigma impenetrabile. Per la stessa cagione, egli è inclinato a rigettare il maraviglioso e lo straordinario, che esce fuori del consueto tenor di natura. Ma quello, che gli mette più afa , e di cui si mostra più acerbo e implacabile nemico, è il sovrannaturale; il quale fa sul suo spirito lo stesso effetto, che l'aspetto dell' acqua sugl'idrofobi. Vedresti uomini tranquilli e mitissimi, perdere la loro pacatezza e gravità filosofica, arrossare o impallidire, e prorompere in manifesta collera, al solo udir menzionare seriamente un miracolo. Ora, siccome la storia dell'antichità è piena di maraviglioso e di oltranaturale, così vero come falso, costoro non sono in grado di penetrare nell' indole di essa ; giacchè non si può intendere, nè spiegare il sovrannaturale eziandio falso, cioè il contrannaturale, e capir l' opinione, che lo produce e lo sostiene, chi non ammette un sovrannaturale vero. Il quale fa ribrezzo ai sensisti, perchè importa la superiorità dell'Idea sul sensibile, e deduce dell' arbitrio di quella le leggi governatrici di questo. Ora il perfetto sensista nega affatto l' Idea, e non ammette altra realtà, che sensitiva ; cosicchè il sovrannaturale gli riesce tanto impossibile ad immaginare, quanto ripugna che la natura possa nulla contra sè stessa. I mezzi sensisti poi, quali sono quasi tutti i filosofi dell' età nostra, benchè accolgano l' Idea, la sottopongono ai sensibili ; donde nasce la loro ripugnanza verso quanto sa in qualche modo di oltranaturale e di prodigioso. Eccovi che in Germania e con-

seguentemente in Francia, il razionalismo teologico ha viziata la storia delle religioni, e resi incomprensibili gli annali antichissimi ; imperocchè, senza un concorso di eventi sovrastanti alla natura, la storia primitiva è un libro chiuso e suggellato, le origini e le vicende dei culti, anco falsi, sono inesplicabili, e la filosofia della storia torna impossibile. La fede è l' occhio della storia, e la rivelazione è la luce, che ne rischiara i principii, il corso, e l' indirizzo verso uno scopo determinato e supremo. Parrà strano che in Germania, seggio propizio dell' Idea, il razionalismo teologico, nato dal sensismo, sia potuto nascere e stabilirsi ; ma la maraviglia scema, ogni qual volta si avverta che il panteismo colà dominante, non che esser netto dal sensismo, è una semplice forma di esso, come proverò in altra occorrenza (31).

Per chiarire l' universalità del sensismo nei tempi che corrono, e comprenderne tutto il valore, uopo è rifarsi indietro, risalendo al psicologismo introdotto dal Descartes, suo vero e legittimo progenitore. Le scuole figliate dal principio cartesiano si possono distinguere in cinque classi, le quali rispondono, almeno in parte, a cinque epoche distinte ; dico in parte, perchè atteso l' intreccio reciproco dei sistemi, e la pluralità delle nazioni coetanee, in cui fiorì la filosofia, le dette classi non si succedono sempre a rigore, secondo il filo cronologico.

Nella prima classe collocheremo principalmente Renato Descartes, fondatore del psicologismo, benchè, in ordine alla religione, il vero introduttore di questo processo sia Martino Lutero. Cartesio è sensista nei principii e nel metodo. Lo è nei principii, perchè stabilisce, come primo vero, il fatto sensibile della coscienza ; lo è nel metodo, camminando dalla psicologia alla ontologia, senza aver precorsa la via contraria. Infatti il psicologismo e il sensismo sono identici : l' uno è il sensismo applicato al metodo, l' altro è il psicologismo adattato ai principii. I contrassegni di questa classe di filosofi sono: 1° la pretensione di creare una filosofia affatto nuova; 2° il ripudio della tradizione religiosa e scientifica, 3° lo scetticismo preliminare ; 4° l' assunto di voler fondare l' ontologia sulla psicologia, e quindi la necessità di ripudiare affatto l'antica psicologia, stabilita su dati ontologici ; 5° la considerazione del senso interiore, come primo vero, 6° il predominio scientifico,dato alla personalità dell'uomo, e conseguentemente l'autonomia dello spirito, l'anarchia delle idee, la libertà assoluta di pensare negli ordini filosofici e religiosi, e la licenza civile che ne deriva.

Nella seconda classe primeggia Giovanni Locke. Le note, che la contrassegnano, sono le seguenti. 1° La congiunzione del senso esteriore coll' interiore, come primo vero. Nell' epoca precedente il senso intimo prevaleva, e le sensazioni erano semplicemente considerate, come fenomeni secondarii e derivativi. Ma l' osservazione avendo chiarito che ogni sensazione presuppone un sentimento e viceversa, le impressioni interne ed esterne, e le due potenze, che le apprendono, cioè la riflessione e la percezione, vennero riputate per affezioni e facoltà parallele, simultanee o quasi simultanee e immedesimate fra loro. Anzi, come Cartesio pare soltanto far caso del sentimento, costoro danno un certo predominio alla sensazione, benchè non lo confessino espressamente. Il che si dee attribuire, così all' indole dei sensibili esterni, che per la natura dell' uomo sono più appariscenti, e quasi palpabili, come al crescere e al fiorire delle scienze fisiche, fondate nell' osservazione della materia, le quali, sovrastando per la voga, che ebbero, e pel credito, in cui salsero, alle altre, diedero alle speculative un indirizzo conforme. 2° La composizione di una psicologia regolare e compiuta, benchè falsa, puntellata sui meri dati sensitivi, intrinseci ed estrinseci, della quale il Descartes avea porto il principio, senza applicarlo. Il vanto di aver dedotto dal principio cartesiano una psicologia, destituita di base ontologica, appartiene al Locke. 3° Il ripudio della ontologia cartesiana, come ripugnante ai principii e al metodo del Descartes, e troppo simile all'antica, dichiarata dal francese filosofo insufficiente, e buttata fra le ciarpe. 4° L' ommissione e lo sfratto implicito e tacito di ogni ontologia. I filosofi di questa famiglia, senza ripudiare espressa-

mente le ricerche ontologiche, non vi danno opera, o riputandole un semplice accessorio, le trattano per cerimonia e per politica, anzi che per altro; onde non si pigliano alcun pensiero di collegarle colla loro psicologia, e le piantano su tali principii, che a questa apertamente ripugnano.

Alla terza classe appartengono lo Spinoza, i panteisti tedeschi, e in parte Giorgio Berkeley. Ciò che la specifica è il tentativo di una nuova ontologia diversa dall'antica, e destituita di base tradizionale. Il bisogno invitto, che lo spirito umano ha del vero, dovea di necessità destare gli spiriti più profondi alla difficile impresa di creare una nuova ontologia sulle rovine di quella, ch'era stata distrutta. Ma per conseguir l'intento, il processo fu diverso. Gli uni, come il Berkeley e il Fichte, mossero dalla psicologia cartesiana, e riuscirono entrambi, per rigor di logica, all'idealismo, dove il primo si fermò, perchè, come cristiano, non poteva andare più avanti, laddove il secondo, men timorato, sdrucciolò nelle dottrine panteistiche. Lo Spinoza, lo Schelling, e l'Hegel abbandonarono in apparenza il principio e il metodo cartesiano, e mossero dalla sostanza infinita, dall'assoluto, dall'Idea, per esplicare il doppio ordine del reale e dello scibile. Dico in apparenza, perchè, come proverò altrove, la sostanza dello Spinoza, e l'assoluto dei filosofi tedeschi non sono l'Idea schietta, ma bensì l'Idea mista di elementi sensitivi, o per dir meglio un concetto, un astratto, un fantasma frammescolato di elementi ideali, una sintesi contraddittoria di sensibili e d'intelligibili; e però al principio cartesiano si attengono. Ora l'Idea priva della sua purezza esclude la virtù creatrice, e conduce necessariamente al panteismo; il quale, consistendo nella confusione del subbiettivo, e dell'obbiettivo, dell'intelligibile e del sensibile, è impresso di una subbiettività e relatività indelebile. E non è da maravigliare, se le dottrine panteistiche del Fichte, dello Schelling e dell'Hegel nacquero dal sistema del Kant, come lo Spinozismo uscì dai principii del Descartes; la filosofia critica e la cartesiana essendo identiche sostanzialmente. La cagione poi per cui questi filosofi non seppero salire alla schietta Idea, benchè il volessero, e ci si adoperassero, si è da una parte l'abbandono della tradizione religiosa e scientifica, e dall'altra la secreta influenza, che il principio cartesiano, signoreggiante a que'tempi, ebbe nei loro pensieri.

La quarta classe abbraccia Emanuele Kant, e i sensisti francesi, dal Condillac in poi. Il primo mosse dal pretto principio del Descartes, cioè dal senso intimo del pensiero, e abusando di un raro ingegno analitico, confuse l'intelligenza col sentimento, considerando la cognizione, come una mera forma subbiettiva dell'animo umano. I sensisti di Francia furono prole immediata del Locke, che avea aggiunta e antiposta la sensazione alla riflessione, e ritenendo la sensazione sola, trasformarono, senza dismetterlo, il principio cartesiano, e ne trassero il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, e le altre vergogne filosofiche, che ieri ancora regnavano. Costoro sono tanto superficiali, quanto il metafisico tedesco è profondo; perchè oltre alla diversa qualità dei loro ingegni, gli uni mossero dai sensibili esterni, che sono la scorza del sentimento, e l'altro dal sensibile interno, che n'è l'anima e il midollo. Nel resto, l'autore del criticismo e i sensisti, benchè per molti rispetti disparatissimi, convengono insieme 1° nel rigettare espressamente, (e non solo trascurare come quegli altri,) l'ontologia, stimandola impossibile, e riducendo tutto lo scibile scientifico alla psicologia; 2° nel dare alla cognizione la proprietà del senso, facendone una facoltà subbiettiva, e quindi considerando il vero, come relativo; 3° nell'introdurre uno scetticismo dimezzato e imperfetto, e nell'evitare il dubbio assoluto, o per dirittura di animo, come il Kant, o per poco cervello e cattivo giudizio, come il Condillac e i suoi seguaci.

Infine, nell'ultima classe si debbono collocare gli scettici assoluti, che giunsero al dubbio universale, mediante i principii del sensismo, aiutati da una logica sagace e inesorabile. Costoro, il cui principe è Davide Hume, negano la possibilità di ogni psicologia dogmatica, e di ogni ontologia, cioè tutto il reale, e tutto lo scibile. Dal

parere dei Pirronici, (che serba almeno une certa ombra di filosofia, in quanto la combatte seriamente colle sue proprie armi.) nasce la sofistica volgare, o vogliam dire la misosofia, cioè lo spregio, non già scientifico e cavilloso, come quel degli scettici, ma empirico e plebeio delle scienze speculative, per cui esse si hanno in conto di una chimera, indegna che il savio applichi l'animo pure a confutarla. Tal è il concetto, che oggi gode la filosofia presso molti uomini, eziandio dottissimi in altre discipline, e di cui dee saper grado al progresso naturale del psicologismo e del sensismo. Ognun sa, quanto Napoleone spregiasse l'ideologia e gl'ideologi. Ciò fu attribuito a paura, che avesse degli spiriti liberi, soliti a ingenerarsi dall'uso di filosofare. Il che a me non consuona; perchè, di che nervo, io ti chieggo, potevano essere quegli scherzi ingegnosi, che correvano sotto quel nome, e facevano la delizia di un Garàt, di un Volney, e di un Tracy? Un despoto così sagace, come Napoleone, avrebbe dovuto riputarli utili e non formidabili. Ma egli ridevasi degli spolveri e dei lincidamenti ideologici, perchè il suo ingegno maschio non potea gustare quei giochetti, poco più sodi e sustanziosi delle bolle di sapone. Egli poteva stimare l'errore profittevole, non l'error puerile. Il solo sapere, degno del suo vasto spirito, si trovava nella religione, dalle cui mani lo ricevette nell'isola, che gli fu carcere e sepolcro, quando venne iniziato ai misterii e alle speranze del vero dalla cristiana ontologia (32).

Si scorge da questo rapido cenno, qual sia stato il corso fatale del sensismo, e che tristi frutti abbia portati la dottrina di Cartesio. Non ho menzionati gli eclettici moderni di Francia, dei quali toccherò fra poco, nè gli Scozzesi, nè l'illustre Antonio Rosmini, come quelli, che poco acconciamente entrerebbero nel detto quadro. Certamente, che a rigor di termini il Reid, lo Stewart, e il nostro Italiano sono psicologisti; non correndo alcun mezzo possibile fra la dottrina di questi e la sentenza contraria. Ma ciò che li contrassegna si è, che non istabiliscono il psicologismo come un metodo o un principio assoluto; ovvero, se il fanno, si sforzano tuttavia di uscirne, e si mostrano spesso vacillanti, o inchinati al metodo legittimo. Tanta è la forza e l'efficacia del vero sopra quella dell'usanza negli animi diritti, e negl'ingegni sodi e profondi! La teorica della percezione, secondo la sentenza della scuola di Edimburgo, contiene il germe dell'ontologismo; imperocchè, se la cognizione sensibile si fa per l'apprensione immediata dell'oggetto, e se l'oggetto percepito, eziandio come percepito, è fuori dello spirito, chi non vede, che si dee dire altrettanto della cognizion razionale, e quindi della Idea, che ne è il termine immediato? Dalla percezione del Reid alla visione del Malebranche, e di santo Agostino, non vi ha che un passo. Il Rosmini, stabilendo l'unità numerica dell'idea (1), si accosta talmente all'ontologismo, che si potrebbe quasi credere partigiano di questo sistema, se altri luoghi delle sue opere (2) e in ispecie la dottrina fondamentale del suo Nuovo Saggio, non vi si opponessero assolutamente.

L'affermare che il sensismo sia oggidì la dottrina filosofica generale di Europa, parrà a taluno così falso in sè, come contrario a ciò che ho detto altrove in questo proposito (3). Ma egli è d'uopo distinguere due spezie di razionalismo, l'uno dei quali si può chiamare ontologico, e l'altro psicologico. Il primo colloca il termine immediato della cognizion razionale nel suo oggetto, cioè nell'Idea; l'altro lo pone nell'uomo, e lo considera, come una forma dello spirito umano. Questo secondo razionalismo differisce dal sensismo ordinario, in quanto distingue l'intelligenza dalla facoltà sensitiva, e le intellezioni dai sentimenti; ma si accorda seco nel considerare

(1) *Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, cap 44, p. 507, seg.
(2) *Ibid*, cap. 52, p. 616, seg.
(3) *Teor. del Sovr.* num. 30, 221.

la cognizione in sè stessa, come subbiettiva, nè più nè meno, che i sentimenti e le sensazioni. Egli è vero che i suoi fautori considerano le forme intellettive, come l' espressione di una verità obbiettiva; onde sono dogmatici, e la lor dottrina è di gran lunga superiore a quella dei sensisti. Ma hanno essi in buona logica il diritto di affermare la verità obbiettiva? Non credo; imperocchè, se la mente non afferra immediatamente il suo oggetto, non potrà mai avere certezza logica della realtà di esso. Perciò i razionalisti psicologici non possono altrimenti evitare le funeste conseguenze del sensismo, che scostandosi dalla diritta logica (1). Ora tutti gli odierni filosofi razionali, di cui ho contezza, appartengono a questa classe; tutti sono più o meno psicologisti; e il psicologismo, qualunque sia la nobiltà del sembiante, e la bontà illogica delle conclusioni, è intrinsecamente viziato di sensismo, perchè chiunque muove da sè, come soggetto, per giungere all' oggetto, è costretto di fondar nel sensibile tutto l' umano sapere; al che si riduce appunto l' essenza del sensismo.

Se dall' Europa in genere, passiamo a considerar la Francia in particolare, gli scrittori di cose appartenenti alla filosofia speculativa e pratica si possono partire in due schiere, nell' una delle quali colloco gli autori giudiziosi, nell' altra gli stravaganti. I primi hanno del buono e del reo, secondo gli aspetti, in cui li consideri. Lodevole è il retto senso, che prevale nelle loro opere: sono sinceri, discreti, assennati: amano le vie note e battute: schivano le frivolezze e le esorbitanze di ogni genere: detestano sovratutto gli esageratori. Conoscendo competentemente i fatti, non si dilettano di tirare a vanvera, e di fabbricare in aria; onde abborriscono dalle innovazioni assolute, e si compiacciono di perfezionare le dottrine, o le cose consuete, anzichè porsi a pericolo di sviarsi, per andare a caccia del disusato. Scelgono con prudente avviso, fra le opinioni vigenti, quelle che paiono loro più fondate e più utili; onde il nome di eclettici, dato in ispecie ad alcuni fra loro, che professano un certo sistema speculativo, può a tutti accomunarsi. Quindi è, che per lo più sono sezzesi in filosofia, costituzionali in politica, cristiani in religione. E siccome, per ordinario, gli scrittori di questa classe sono uomini maturi, e sperimentati, essi sogliono mostrarsi atti ai maneggi di stato, e alle faccende. A queste parti pregevoli si congiungono molti difetti, quasi inseparabili da quelle virtù. Siccome tali autori si governano col buon senso, che è in gran parte l' effetto degli altrui giudizi, della pratica, dell' esempio, ed è di rado migliore della consuetudine; si chiariscono inetti a cogliere il vero, quando a tal fine sarebbe d' uopo contrastar fortemente al parere dell' universale, e all' indole dei tempi che corrono. Capaci di scegliere il buono, quando già si trova nella massa delle opinioni signoreggianti, e fa solo mestieri di sceverarlo dal cattivo, sono impotenti a crearlo. Il buon senso non ha fatto, e non potrà mai fare una scoperta: niuno con questa sola dote può essere institutore di nuovi ordini, riformatore eccellente, inventore in alcun genere di cose. Quindi è, che gli scrittori, di cui parlo, benchè sodi, mancano di profondità, come quella, che risulta dall' intuito peregrino degli oggetti; mancano anche di forza, che non può stare senza profondità. Sono sani, anzichè robusti, e benchè abbiano un certo vigore, il loro spirito, e le loro intellettuali fattezze, tengono più tosto del muliebre e del delicato, che del maschio e dell' atletico. Sono abili ad insegnare, anzichè a discoprire; parlatori facondi, e buoni professori; ma pensatori mediocri; e quindi più atti a far buoni discorsi, che buoni libri; perchè ad improvvisare nei crocchi e sulle cattedre, basta una bontà mezzana, che non è sufficiente allo scrivere, il quale è un pensato parlare. Non credo che dalla loro scuola, fecondissima di volumi, siano uscite molte scritture, che possano ragionevolmente promettersi la vita di un secolo. Parimente costoro si mostrano valorosi nell' analisi, imbelli nella sintesi; se non

(1) *Teor. del Sovr.*, not. 12.

che, il metodo analitico non potendo, senza il concorso del sintetico, toccar la cima della perfezione, essi non sogliono conseguirla, eziandio nell' uso del primo; onde riescono accurati e chiari, anzichè sagaci o sottili, e più eccellenti nella forma, che nella sostanza delle loro investigazioni. Usati a riporre il vero nella mezzanità pratica, confondono e ripudiano sovente la logica colla esagerazione, la perfezione coll' eccesso; hanno paura della verità medesima, quando si mostra troppo rigida, difficile, e rimota dalla volgare apprensiva degli uomini. Onde, se professano un razionalismo temperato, non osano essere veramente ideali e platonici; se son cristiani in modo vago e perplesso, si spaventano alla severità cattolica. Insomma, per esprimere il buono e il reo di questa classe con una sola parola, io direi che il contrassegno di questi autori, nel bene come nel male, è l' aurea mediocrità di Orazio; trovandosi nel loro novero fra le diverse qualità d' ingegni, molti dotati di una mezzanità felice, pochi che s' alzino sopra questo segno, niuno infimo, niuno sommo.

L'altra classe di filosofi francesi ha il cattivo, senza il buono della prima, e accoppia a minor sufficienza d' ingegno e di dottrina una presunzione e un' audacia incredibile. Essa si compone per lo più di giovani, ne' quali l'immaginazione soverchia il buon giudzio, e di uomini inesperimentati, maturi d'anni, ma teneri di cervello, in cui la puerizia della ragione e dell' ingegno è perpetua. Costoro vogliono essere innovatori assoluti, e creare una filosofia nuova, una società nuova, una letteratura nuova, una religione nuova, rivolgendo dalle radici tutti gli ordini morali e sociali degli uomini. A questa classe appartengono i partigiani della democrazia schietta, della comunione dei beni, del progresso continuo, del Cristianesimo umanitario, e certe sette speciali, che fanno professione di voler rifare di pianta le cose umane; alle quali sette farebbe meraviglia il vedere accostarsi alcuni nomi di riputazione non affatto volgare, se non fosse troppo evidente che gli uomini grandi dell' età nostra sarebbero stati assai piccoli in altri tempi; quasi individui di statura ordinaria, che nel paese de' pigmei paiono giganti. A misurare il decadimento delle lettere e delle scienze speculative in Francia, da cento anni in qua, (il quale va tuttavia crescendo in modo spaventevole, e condurrà in meno di un altro secolo quel bel paese a una vera barbarie, se i savi non vi riparano,) egli basta il por mente a coloro, che signoreggiano fra la turba dei loro paesani, e che vengono nell' opinione gallica, lodatrice immoderata delle cose proprie, levati alle stelle. Ma per tornare agli stravaganti, guardando alla grandezza e all' arditezza dello scopo, la loro scuola potrebbe parerti maggiore di tutte, se la sufficienza degli uomini rispondesse al proposito. Essi hanno grandissima penuria di retto senso e di quel giudizio, che è così necessario a cogliere il vero speculativo e il vero pratico nelle scienze e nella vita, come ad effettuare il bello nelle lettere e nelle arti; giacchè l' ingegno, senza il retto senso, non basta, come il retto senso, senza l' ingegno, non prova. Non sono neanco ricchi d' ingegno o abbondevoli di dottrina: quello per lo più è volgare, questa falsa, indigesta, superficiale. Sono oscuri e confusi, anzichè profondi: pigliano i paradossi per invenzioni: credono che l' insueto e l' inaudito per ciò solo sia vero; e si rendono strani, non sapendo essere pellegrini. Non si piacciono altrove, che negli eccessi; e il moderato non va loro a grado, solo perchè è moderato. Non hanno quella limpidezza e aggiustatezza di forme, che è frequente negli altri scrittori: amano lo stile gonfio, poetico, affettato, lezioso: son dettatori di cattivo gusto, come pensatori di pessimo giudizio. Confondono, ragionando e scrivendo, lo sforzo col vigore, la profondità colle tenebre, la declamazione coll' eloquenza. Si dilettano sovrattutto dei neologismi; e quando hanno saputo inventare un vocabolo o una frase, che sà di barbaro, se ne rallegrano, come se avessero trovata una idea nuova. Sprezzatori dell' analisi, e inetti a metterla in opera, si sforzano di procedere col metodo contrario; ma leggieri e petulanti come sono, non vi riescono meglio; il loro raziocinare è un paralogizzare

continuo, e i lor sistemi un guazzabuglio. I quali sono per altro poco contagiosi, perchè essendo sforniti di ogni vero pregio intrinseco ed estrinseco, e fondati in aria, dopo un breve romore, cadono da sè. Ciò che manca sovrattutto a costoro è la virilità dell'ingegno e del sapere; onde hanno assai del fanciullesco, e si potrebbero chiamare con una frase di Cicerone, filosofi minuti e plebei; giacchè la plebe e i ragazzi si somigliano. E in effetto l'universale di questi scrittori, è di poca levatura, i più son da nulla, e i migliori non oltrepassano il mediocre.

I filosofi speculativi, che si chiamano volgarmente eclettici, appartengono quasi tutti alla prima, e più onorevole schiera. Alcuni di essi sono dotati di buono ingegno, e bene meritarono della filosofia, sostituendo al brutale sensismo, che signoreggiava, il razionalismo psicologico. Propriamente parlando, sono più scozzesi e critici, che eclettici; giacchè la sostanza delle loro dottrine appartiene alle scuole di Edimburgo e di Conisberga. Se non che, essi le perfezionarono con alcune analisi dedotte da altre fonti; e alcuni di loro, come il Maine-Biran, e il Royer-Collard, le arricchirono di osservazioni acute e recondite. Il Jouffroy può essere considerato, come il principe della scuola, e quest'onore gli si debbe, per l'aggiustatezza del suo procedere analitico, la chiarezza semplice ed elegante della esposizione, la modestia, la gravità, la sodezza del suo fare, e sovrattutto per quello schietto amor del vero, che riluce ne' suoi componimenti. Io lo predicherei per un perfetto analitico, se l'analisi potesse da sè sola ricevere la sua perfezione; se questo medesimo scrittore così perito nell'adoperarla, non mi provasse col suo esempio la necessità della sintesi, essendo incorso per difetto di tal sussidio in errori notabili (33). Ma cotali peccati si vogliono imputare al metodo, anzichè al filosofo; perchè fuori dell'ontologismo, la scienza è incompetente a fondare le verità e la virtù, la certezza e il dovere, su basi inconcusse. Alla stessa cagione si vuol attribuire la leggerezza, con cui il Jouffroy discorre della religione e del Cristianesimo, degnissima certo del secolo, ma indegna di uno spirito così fino e così assennato (1). Si vorrebbe pure che nelle cose di fatto egli fosse men ligio al costume corrente, e più sollecito di quella esattezza, senza la quale l'erudizione è sempre inutile, spesso perniciosa (2).

Vittorio Cousin è un elegante e talvolta eloquente dettatore, e per abbondanza, splendore, brio, scioltezza e sanità di stile, uno de' primi scrittori francesi; ma non è filosofo. Mancagli a tal effetto la fecondità dell'ingegno, mancagli la forza e l'uso del meditare, e sovrattutto quella coscienza intellettiva, per cui lo spirito apprende fortemente il vero, penetra nelle sue viscere, lo esprime con semplicità energica, e comunica altrui quel vivo intuito, e quella profonda persuasione, che ne ha in sè. Egli non mente già al lettore e a sè stesso; e ogni qual volta significa sentimenti nobili, si vede ch'egli ne è penetrato, si vede che è capace di sentire il bello e di apprezzarlo; il che mi piace di notare espressamente, perchè lo studio delle parti ha procacciato a quest'uomo una folla di nemici, che si mostrerebbero ancora più degni di difendere la libertà, se fossero più solleciti della moderazione e della giustizia. Ma quando egli entra nel giro delle idee, siccome le dottrine, che espone, non sono sue proprie, ma prese dagli autori, egli le maneggia piuttosto a guisa di retore, per dar loro una bella forma, che a guisa di filosofo, per possederne e tragittarne in altri la verità intima; e spesso anche le travisa e le altera, accadendo di rado che l'uomo penetri profondamente ed esponga fedelmente i concetti alieni, e si valga delle cose accattate, come delle proprie. Se per brio, vivacità, e un certo impeto cavalleresco di stile, egli scuote il lettore, riesce difficilmente a persuaderlo; giacchè le sue idee mancano di precisione e di contorni; e la luce, che le accompagna, abbaglia, anzichè rischiari, l'intelletto. Tuttavia l'opera del Cousin fu da principio

(1) *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, pag. 129-132.
(2) *Teor. del Sovr.*, not. 51, 88.

profittevole alla filosofia francese, e cooperò a dar l' ultima stretta ad un sensismo puerile ed ignobile, che sarebbe del resto morto da sè medesimo. La confutazione del Locke, che è il migliore degli scritti di lui, senza esser nuova e molto profonda, è sufficientemente soda, e può considerarsi, come un sunto lucido e giudizioso delle dottrine scozzesi, corroborate colle indagini del criticismo, ed esposte con bella e nobile facondia. Sarebbe da desiderare ch' egli si fosse tenuto fra i limiti della psicologia e sulle orme dei filosofi inglesi; ma i neoplatonici, e gli ultimi Tedeschi il guastarono. Volle con questa doppia scorta poggiare alle sublimità dell' ontologia, ma le ali non gli ressero al volo, e riuscì al panteismo. Ciò ch' egli ha scritto su questo proposito, non ha per lo più alcun valore scientifico, nè storico; imperocchè, volendo modificare, giusta il suo consueto, gli altrui pensamenti, egli accozza insieme le idee più incompatibili, e procede colle industrie di spiritoso ed eloquente dettatore, anzichè coll' acume di vero filosofo. Al che conferisce ancora il suo studio di congiungere insieme i vari sistemi, per fare uscir la filosofia dalla storia di essa. L' eclettismo, che non è, nè può essere una dottrina filosofica, può bensì giovare alla storia della scienza, inducendo i suoi cultori a studiare accuratamente, esaminare, conferire, esporre gli antichi e i moderni sistemi; ma per sortir quest' effetto, ricerca lunghi studi, pazienza grande, e non ordinaria suppellettile di erudizione. Ora il Cousin non ha sempre messo in opera queste egregie doti; e fa meraviglia il vedere, quanto lasci talvolta a desiderare dal canto dell' accuratezza, nell' esporre gli altrui sistemi. Chi crederebbe, verbigrasia, che il fondatore dell' eclettismo francese non conosca la teorica del Malebranche (34)? Il quale è pure il più gran filosofo della Francia, e uno dei pensatori più illustri della età sua; e nella quistione delle idee niuno forse de' moderni può entrargli innanzi, salvo il Leibniz, e il Vico. Ma il torto più grave del Cousin è di aver voluto mettere la falce nell' altrui messe, discorrendo di religione, senza conoscerla. Il filosofo può entrare in teologia, ogni qual volta il suo tema ne ha d' uopo; il che accade sovente, atteso le molte e intime congiunture delle verità razionali colle rivelate. Ma non è certamente cosa indiscreta il richiedere ch' egli ne sia bene informato, prima d' impacciarsene. Se non si comporta al filosofo d' intramettere a' suoi discorsi digressioni di storia, di geologia, di fisica, per dire degli spropositi, gli si consentirà il malmenare le discipline teologiche? Si dee al vero più sacrosanto ciò che è dovuto agli errori anche più ridicoli; giacchè, verbigrasia, chi volesse trattare della Cabbala, o di qualsivoglia altra superstizione, senza conoscerla, sarebbe meritevole di riprensione e di riso. Io non accuso le intenzioni di Vittorio Cousin : sono anzi persuaso che furono buone e diritte; e che affascinato dall' opinione di molti, che stimano le dottrine cattoliche esser morte o moribonde, volle ravvivarle, dando loro una nuova forma. Ma egli è da dolere che un tal uomo sia caduto nell' errore puerile di credere che la vita del vero dipenda dai sentimenti di coloro, che l' ignorano o lo detestano. Il cattolicismo è immortale, perchè vivrà sempre nell' animo di chi brama e si studia di conoscerlo, e conosciuto e trovato vero, non rifugge di professarlo. Che se la foggia, sotto la quale fu ricevuto finora, fosse falsa, sarebbe ridicolo il volerlo risuscitare col trasformarlo ; giacchè la vita di un culto qualunque dipende dalle sue forme anticate, e la forma del cattolicismo costituisce la sua essenza. Al Cousin si dee principalmente attribuire l' introduzione in Francia di quel razionalismo teologico, che ora è in voga, e che è incompatibile col retto senso, colla sana critica, coi principii del Cristianesimo, e colla stessa filosofia. Ma il razionalismo presso i Tedeschi è spesso accompagnato da una dottrina non volgare ; laddove negli scrittori francesi è ridotto a un grado di leggerezza incredibile. Onde, se il danno o il pericolo di chi legge è minore, la temerità è più grande dalla parte di chi scrive (1).

(1) Vedi la mia scrittura sulle dottrine del Cousin, posta in fine alla presente opera.

L'eclettismo è il rifugio degli spiriti giudiziosi, ma inetti a creare. A niun uomo fornito d'ingegno inventivo cadrà mai nell'animo di farsi eclettico, come a chi è nato per essere artista o poeta non toccherà mai il capriccio di essere semplice imitatore. La sola inclinazione verso questo modo di filosofare, è argomento di sterilità intellettiva. Pare a una mente infeconda che la vena del nuovo sia esausta, e non vi sia più nulla da trovare o da creare; e così dee parerle; perchè non potrebbe credere il contrario, senza aver un presentimento dell'ignoto; e perciò non sarebbe sterile. Infatti tutti gl'illustri discopritori di verità recondite, prima di acquistarne l'intuito chiaro e preciso, ne ebbero un certo sentore, il quale valse loro di stimolo a imprendere, e durare quelle lunghe ricerche e faticose meditazioni, da cui nascono i trovati e le scoperte; quasi picciol lume, che traluce da lungi, e conforta il viandante fra le tenebre notturne, mostrandogli che le fatiche del viaggio non saranno inutili, e addirizzando i suoi passi verso la meta. L'infecondità ideale, di cui parlano gli eclettici, non è nell'oggetto, ma nel soggetto, non nelle cose e nello spirito umano in generale, ma nel loro proprio cervello. Siccome l'Idea è infinita, se Iddio lasciasse l'uomo perpetuamente sopra la terra, egli avrebbe sempre nuovi lati da scoprirvi, nuove attinenze da mettere in mostra. Chieggasi ai matematici, se essi credono che la miniera maravigliosa de'calcoli possa essere esausta dalla mente umana. Ma certo il soggetto della matematica, cioè il tempo e lo spazio schietti, non sono altro che una particella dell'obbietto ideale. Gli eclettici introducono nella filosofia, amplissima fra tutte le scienze, un pronunziato assurdo eziandio nelle discipline, i cui limiti sono più angusti. Il sapere dell'uomo è progressivo, così nel tutto, come nelle singole parti, sia perchè la perfettibilità è sua dote privilegiata, e perchè essendo egli finito, e il vero non avendo confini di sorta, altri non può immaginare un tempo, in cui la scienza corrisponda perfettamente al reale, e quindi allo scibile. La filosofia non è una compilazione, uno spicilegio, una raccolta o scelta di opinioni, ma una esplicazione successiva del vero; e però è suscettiva di continui incrementi; anzi in essa consiste radicalmente una parte nobilissima della perfettibilità umana; giacchè non si può andare innanzi nel giro dei fatti, non si possono accrescere i beni civili, ogni qual volta languiscano le cognizioni più elette. Il confondere la scienza colla storia della scienza, farebbe ridere nelle altre discipline; che cosa direbbero infatti il fisico, il chimico, il geometra, se alcuno intimasse loro di fermarsi nel corso delle loro ricerche, di cessare le osservazioni, gli esperimenti, i calcoli, le illazioni induttive, riducendosi a coordinare i fatti e le attinenze conosciute? Se l'eclettismo potesse pigliar piede nella speculazione, ne sarebbe inaridita bentosto la fonte delle scoperte, e annullato l'ingegno col talento di filosofare: il malauguroso sistema farebbe danno perfino a sè stesso, giacchè l'eredità dei nostri maggiori si dileguerebbe fra gli uomini, non curanti di accrescerla. Il capitale delle cognizioni non si conserva, se non aumentandolo, e facendolo fruttificare. Negli ordini del sapere, come in quelli del traffico, non si può mantenere, senza acquistare, non si può godere il posseduto, senza coltivarlo ed accrescerlo: gli oziosi e i pigri impoveriscono. L'eclettismo ritira la filosofia verso il passato; laddove ella dee, fondandosi nelle basi legittime di esso, procedere verso l'avvenire: la imprigiona nel noto; dove che ella ha per ufficio di aspirare, e tendere animosamente all'ignoto. Non so immaginare alcuna dottrina più trista di un sistema, il quale prescrive allo spirito umano di fermarsi, assicurandolo che d'ora innanzi non occorrerà più nulla di nuovo a scoprire, e che tutto il suo lavoro dovrà oggimai consistere nel rivangare le cose preterite, per passar mattana e non annoiarsi sopra la terra. Questo è uno spegnere, per dir così, l'avvenire, fuori del quale il presente e il passato perdono per gli uomini la metà del loro pregio e il meglio del loro profitto. Il vero antico ed eterno è certo un bene incomparabile; ma siccome gli spiriti finiti nol posseggono a compimento, esso diventa vie più prezioso, a mano a mano che va crescendo agli

occhi nostri di estensione di luce. Il vero antico è perpetuo; ma non sarebbe tale, se fosse cosa morta e non cosa viva, se non andasse esplicandosi successivamente nell' avvenire, come fece nei tempi che passarono. Non so anche, se dar si possa una boria più ridicola, e una pretensione più sperticata, che quella degli eclettici. Ai quali possiamo chiedere, per qual fato sia toccato a noi, uomini del secolo diciannovesimo, di dover far posa nell' inchiesta del vero? Jeri c' era ancora qualcosa da scoprire, e la scienza, al parer vostro, era immatura prima dell' Hegel, poichè da lui accattaste la sostanza della vostra filosofia. Or come la vena del vero s' è dissecata ad un tratto? E come tal buona ventura, o sventura che dir la dobbiamo, è toccata alla nostra età? Questo mancamento subitano della fercità filosofica in un tempo, anzichè in un altro, è un presupposto così arbitrario e tanto poco plausibile, che non ha d' uopo di confutazione. Che la filosofia siasi sviata fuor del diritto cammino, ho già cominciato a mostrarlo, e spero che risulterà con piena evidenza dal progresso di questo trattato. Ho anche accennato le cagioni di questo traviamento; il quale non sarebbe stato possibile, se la scienza innanzi a Cartesio fosse stata matura e compiuta. Ciò mostra che i presenti cultori della filosofia, oltre al debito di ritirarla verso i suoi principii, sono in obbligo di perfezionarla, e di recarla a quel grado di precisione e di rigore, che può metterne in sicuro le basi, e impedirne ogni ulterior traviamento. Perciò l' ufficio dell' odierno filosofo è doppio: egli dee rinnovare il deposito tradizionale, e dargli abito virile di scienza, onde sia in grado di procedere a nuovi acquisti. Imparare e inventare, sono le due funzioni della filosofia, come di ogni altra gentil disciplina. E la scienza dicesi matura, quando i suoi principii e il suo metodo sono così bene stabiliti, che da niun uomo assennato vengono messi in controversia, e son ricevuti dall' universale, come accade alle matematiche e ad una gran parte delle fisiche. Nel resto, la sterilità, di cui gli eclettici accagionano lo speculare al dì d' oggi, non dee far meraviglia, se in vece di parlare della scienza in sè stessa, si fa ragion della loro. Il psicologismo professato da essi ha veramente finito il suo tempo, e il letargo, in cui giace, è un sintomo di agonia, se non è un effetto di morte. Il che solo basterebbe a chiarirne la falsità; giacchè il regno dell' errore non è perpetuo; laddove la buona filosofia dee durar quanto il vero, che è divino e immortale.

L' eclettismo in filosofia, come l' imitazione nelle lettere e nelle arti, è un mezzo, non un fine; un metodo, non una scienza; un apparecchio, non una impresa; un modo di avvezzarsi a crear del proprio, non un' opera, che a tal debito possa supplire. L' invenzione in ogni genere richiedendo coltura e maturità d' ingegno, e i giovani non potendo avere nè l' una nè l' altra, egli è naturale che non siano creatori, ma si addestrino a diventarlo col tempo. E come nelle lettere amene e nelle arti belle lo studio dei sommi esemplari abilita l' uomo ingegnoso a comporre in esse, e a procacciarsi fama di scrittore o di artista colle proprie fatiche; così lo studio de' gran pensatori è utile palestra a chi vuol filosofare. Ma il tirocinio non è la scienza, nè la scuola è la professione; e il procedere degli eclettici non val meglio a formar il filosofo perfetto, che l' armeggiare e il copiare bastino alla perizia e alla gloria del guerriero e dell' artefice.

Senza che, l' eclettismo, considerato come scienza, si appoggia ad alcuni presupposti egualmente falsi. Imprima, se il suo procedere è legittimo, forza è inferirne che l' uomo possa creare la scienza, eleggendo le verità sparse, e componendole insieme in un sistema unico. Ma, di grazia, qual è la regola, onde si dee far uso, per distinguere nelle altrui opinioni il vero dal falso? Non può già essere l' evidenza intrinseca e immediata delle dottrine; giacchè, salvo gli assiomi, l' evidenza del vero non è immediata, e deriva dai principii; onde non si ottiene altrimenti, che per opera della deduzione. Ma il nesso logico delle proposizioni non può essere avvertito, se non quando ciascuna di esse vien collocata nel suo debito luogo, e nell' opposito

riguardo verso i principii; dal che consègnita che le proposizioni dottrinali, prese isolatamente, non si possono avere per vere nè per false, salvo il caso, che siano assiomatiche. Per cimentarle adunque e pesarne il valore, bisogna allogarle nel proprio sito, e direi quasi ben cardinarle, dando loro nella teorica, quella postura e guardatura, che si ricercano a mostrarne i riscontri moltiplici, e a metterle in luce. Ora, secondo gli eclettici, fra le varie scuole che sinora fiorirono niuna può vantarsi di aver dato nel segno: tutte sono difettuose, e posseggono solo alcuni veri scatenati, vaganti, imperfetti, misti di molti errori, e destituiti della debita prospettiva. Bisogna dunque possedere in proprio la verace filosofia, come paragone e regola della scelta; e in tal caso l'eclettismo diventa inutile se non si vuol considerare, come una semplice arrota, o al più una conferma della scienza.

Ma gli eclettici presuppongono ancora che la filosofia non si trovi al mondo, quando ci consigliano di fabbricarla, razzolando e componendo insieme i vari pensieri dei filosofi (35). Ammettono è vero la preesistenza di essa, come dottrina sparsa, e divisa fra un gran numero di cervelli e di libri; ma le disdicono quella unità organica, in cui risiede l'essenza della scientifica cognizione. A questo ragguaglio si vorrebbe dire che la filosofia è una scienza di un genere affatto particolare; giacchè non so che alcuno abbia finora consigliato l'eclettismo ai naturalisti, ai fisici, ai chimici, ai matematici. Egli è vero che costoro raccolgono di mano in mano in un corpo, e purgano, e limano, e perfezionano i trovati, che si fanno successivamente; ma ciò non è l'eclettismo. Imperocchè la scienza co' suoi principii, col suo metodo, co' suoi progressi fondamentali, è già bella e fatta, e riunita in un corpo; onde i nuovi incrementi, che vi si aggiungono, quasi particelle inorganiche accostantisi a una composizione organata, non la fanno, ma solamente l'accrescono; e sono quasi gli elementi nutritivi, con cui s'incarna vie meglio e rinsanguina il sapere. Ma la scienza già sussiste, e le scoperte, che si fanno, l'aumentano, non la creano. Per far buono adunque il sistema dei filosofi eclettici, egli è d'uopo dire che la filosofia si trovi in una condizione speciale; che il parto laborioso di essa non abbia potuto essere formato nello spazio di tanti secoli, e per l'opera di tanti ingegni maravigliosi e solenni, che vi attesero indarno; e in fine che oggi soltanto siasi vinta la prova, per arte o fortuna del Cousin e de' suoi seguaci; assunto di grave e difficile smaltitura. La filosofia è fatta da gran tempo, dicono costoro; ma è sparpagliata. Bene; ma una dottrina sparpagliata non può esser la filosofia, come le *disiecta membra* non fanno l'uomo. La filosofia è un organismo, la cui sostanza consiste nei principii e nel metodo; imperocchè, se bene i principii ed il metodo non fossero ancora applicati, cioè fecondati coll'opera del discorso, si avrebbe tuttavia la parte vitale della scienza, che versa nella organizzazione dei principii, e nelle leggi metodiche, che ne risultano. Ora io chieggo agli eclettici, se questa filosofia si trova al mondo, o non si trova. Non si può già rispondere ch'essa si rinviene sminuzzata nei vari sistemi, poichè la sua essenza risiede nel fare un tutto armonico e bene organato. Bisogna adunque negarne risolutamente l'esistenza. In tal caso la confutazione dell'eclettismo sarà un corollario di tutto il mio discorso; giacchè proverò in appresso che la filosofia, ridotta a' suoi elementi integrali, è antica quanto il mondo e il pensiero umano.

Questo nuovo metodo, che gli eclettici introducono nelle scienze filosofiche, vizia pure la storia loro. La quale non può esprimere ed illustrare compitamente l'idea genuina dei vari sistemi, se non mediante la distinzione dialettica, dianzi accennata, delle scuole ortodosse, che si appoggiano alla tradizione, e delle eterodosse, che, ripudiandola, sono le eresie e gli scismi della dottrina razionale. Ho notato che la tradizione speculativa è di due generi; l'una religiosa, che risale alla rivelazione, l'altra scientifica, onde siam ricondotti ai primi pensanti, che si travagliarono colla riflessione sull'Idea rivelata, e furono, a rispetto nostro, i padri della filosofia. La storia dee

mostrare le attinenze dei vari sistemi verso quel doppio filo tradizionale, e dichiarare, come l'abbiano custodito o troncato; dee quindi partirli in due successioni parallele, l'una delle quali, abbracciante le dottrine ortodosse, è logicamente continua, perpetua, e forma una sola serie; l'altra, comprendente le opinioni eterodosse, è discontinua, e consta di più seguenze distinte, la cui durata ha principio e fine; tantochè l'unità e la continuità privilegiano la prima classe, e le doti opposte contrassegnano la seconda. Ho anche avvertito che tutti i sistemi sono effettualmente intramischiati di verità e di errori; ma che nei tradizionali il vero prevale al falso, e negli altri accade il contrario. Ora, gli eclettici, accomunando insieme i vari sistemi, li registrano in una categoria unica, o al più gli aggruppano divisamente in più scuole, secondo l'ordine dei paesi e dei tempi, ovvero il nesso più manifesto delle dottrine. Ma queste partizioni secondarie non bastano all'uopo, ove non siano fondate nella division sovrascritta; imperocchè, se altri incomincia a schierare tutti i sistemi sopra una sola linea, distinguendoli soltanto a scuole e a famiglie, la storia filosofica, sotto una mostra d'ordine, diventa un guazzabuglio. Che se Linneo fu da alcuni biasimato di avere introdotto nella storia delle piante una classificazione artificiale, per cui talvolta si accozzano insieme una erbetta e una pianta d'alto fusto, (critica ingiusta, poichè l'uomo sommo propose la sua tassologia, come un semplice apparecchio temporario,) si dovrà censurare con assai più ragione un processo metodico, per cui, verbigrazia, Platone e Epicuro, il Malebranche e il Tracy, il Reid e l'Hume, vengono posti nella stessa schiera. Egli è chiaro che lo storico della filosofia, non volendo essere un semplice cronista, dee disporre i vari sistemi, secondo l'elemento predominante; e per conoscere questo elemento, dee ragguagliarli cogli elementi ideali, e coi dati della tradizione. Per tal modo si ordina a magistero di naturale artificio e s'illustra la storia delle scienze speculative; altrimenti essa diventa una cosa scompigliata, com'è appunto la filosofia stessa, a senno degli eclettici.

Singolarissimo poi è il vedere che costoro, mentre hanno la filosofia per un composto di cocci, di tarsie, di frantumi, e per un pretto musaico speculativo, professino tuttavia un sistema unico, a cui, come a tronco principale, incalmano i rami, che vanno spiccando dalle altre dottrine. Il quale è il psicologismo del Descartes, onde sono editori pazienti, umili seguaci, e grandissimi lodatori. Ora il psicologismo non solo è un metodo, ma un pronunziato, un sistema, una teorica; imperocchè ogni metodo, essendo un'arte pratica, presuppone certi principii scientifici, e quindi una somma dottrinale e bene organata. Il psicologismo fa dipendere tutto lo scibile dalla cognizione che l'uomo ha di sè, sottordinando le idee ai fatti, l'intelligibile al sensibile; e se ciò non è un dogmatizzare tanto espresso e universale, quanto quello di ogni altro filosofo, non so più qual dogma si trovi al mondo. Egli è vero che il psicologismo è la rovina della filosofia e di ogni scienza; e che dopo avere spiantato ogni altro edifizio, si distrugge da sè; ma non credo che questa sia la cagione, per cui gli eclettici ripudiano modestamente il titolo di filosofi sistematici.

Il punto, a cui sono arrivato in questo progresso preparatorio, non mi permette ancora di trattare la quistione difficile e capitalissima della scienza prima, e cercare, in che sorta di cognizione questa collocar si debba. Le cose dette però bastano a mostrare che la scienza prima non si può riporre nella psicologia volgare, conforme ai dogmi del psicologismo, e degli eclettici, i quali si vantano di aver introdotta questa gran riforma; quasi che ella non sia antica, almeno quanto Cartesio. Ora non è d'uopo entrare in discussioni prolisse, nè possedere un acume molto sottile e una gran forza di ragionamento, per avvertire, che se il necessario non può derivare dal contingente, l'infinito dal finito, l'assoluto dal relativo, la causa dagli effetti, e il principio dalle conseguenze, è assurdo il voler supporre che la legittimità della cognizione ideale proceda dalle impressioni e apprensioni sensibili, e

quindi che l'ontologia riceva il suo valore, e la sua logicale certezza dai fenomeni psicologici. È assurdo il fondare sui fatti le idee, perchè questo è tutt'uno che il trasformare le idee in fatti; laddove il fatto medesimo non si può ammettere, nè pensare, senza il concorso del lume ideale. Questa inversione dell'ordine legittimo non è meno contraddittoria nel campo dello scibile, che nel giro del reale, perchè il reale e lo scibile si rispondono perfettamente. Perciò il voler creare l'ontologia col solo aiuto dei dati psicologici conduce logicamente lo spirito dell'uomo fino all'insania incredibile di tenere per propria fattura l'Autore dell'universo; onde il sistema di Amedeo Fichte a me sembra una conseguenza dialettica e severa del psicologismo.

La psicologia può essere una propedeutica disciplinare, e uno strumento di pedagogia razionale, migliore, per qualche rispetto, della logica ordinaria, onde avvezzare l'intelletto dei giovani alle ricerche filosofiche. Imperocchè, obbligando chi studia a fermar lo spirito sulle sue operazioni, divolgendolo dagli oggetti esteriori, dove facilmente si sparge, sovrattutto nella età tenera, per la forza dei sensi, e la vivacità delle impressioni, imprime in esso una disposizione più conforme all'abito richiesto dalle speculazioni ontologiche; le quali, benchè differenti in sè stesse dallo studio riflessivo dell'animo umano, convengono tuttavia seco nell'essere aliene dai fatti esterni e corporei. Tuttavia, non se ne vuole inferire che il metodo psicologico s'immedesimi coll'ontologico, e che il divario corrente fra loro consista solo nella discrepanza degli oggetti, a cui si adattano; giacchè la varietà degli oggetti diversifica appunto essenzialmente le interne ragioni del progresso metodico.

Per ben chiarire questa distinzione, che è di grande importanza, si noti che lo strumento, onde lo spirito umano si vale in psicologia, è la riflessione psicologica, per cui il pensiero si ripiega sovra sè stesso, e afferra, non già la propria sostanza, ma le proprie operazioni solamente. All'incontro nell'ontologia lo strumento è la contemplazione, la quale si divide in due parti, cioè in un intuito primitivo, diretto, immediato, e in un intuito riflesso, che chiamar si può riflessione contemplativa e ontologica. Questa seconda riflessione, benchè accompagni la prima, ne è differentissima; imperocchè nella riflession psicologica, l'animo, replicandosi sovra sè stesso, come dotato di certe potenze, ha per oggetto immediato le proprie operazioni, che è quanto dire le sensibili modificazioni di esso animo; laddove, nell'ontologica, lo spirito, ripensando, si rifà sull'oggetto immediato dell'intuito stesso; onde nel primo caso il termine del pensiero è il sensibile, e nel secondo l'intelligibile. Egli è vero che nella riflessione contemplativa, la mente rivolgendosi all'oggetto ideale, si ripiega pure di necessità sull'intuito proprio, che lo apprende direttamente; onde il tenor psicologico del ripensare accompagna sempre l'altro modo di riflettere; tuttavia queste due operazioni, benchè simultanee, sono distinte, perchè hanno il loro termine in un oggetto diverso. Ciò posto, egli è chiaro che lo strumento del psicologo differisce essenzialmente dal doppio organo ontologico, e che se i due metodi si scambiano, e chi ontologizza vuol usare i mezzi accomodati al semplice studio dei fenomeni interni, egli non troverà l'oggetto a cui mira, e piglierà il sensibile per l'intelligibile; il che è veramente ciò che incontra a tutti i psicologisti, senza eccettuare i panteisti medesimi; anzi a questa confusione si riduce sostanzialmente la sintesi assurda dei dati intellettivi coi sensitivi, propria del panteismo.

Gli eclettici pretendono, che senza l'aiuto della psicologia, l'ontologo è costretto di camminare a caso e a tentone, con grave rischio di perdere la buona via (1). Ma perchè, di grazia? Ciò vorrebbe dire che la psicologia serve ad indirizzare l'ontologia verso il suo obbietto, quasi che non possa altrimenti afferrarlo, senza smarrirsi o allungare il cammino. Ora io non comprendo, come la psicologia sia in grado di avviare altrui verso un oggetto, che non è di sua propria competenza,

(1) Cousin, *Frag. phil.* Paris 1838, tom. I, p. XVIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 30, 31 et al. pass.

ed esce dei limiti della sua giuridizione. Mi par cosa strana il supporre che il metodo ontologico, e quindi l'intuito, che n'è la base, siano così disgraziati, da non poter trovare l'oggetto loro proprio, e che il metodo psicologico, cioè la riflessione osservativa, abbia il privilegio di raggiungere, oltre il proprio termine, anco l'altrui. L'onnipotenza della riflessione psicologica, e l'assoluta imbecillità dell'intuito, sono certamente due cose difficili a smaltire. Io aveva creduto finora che la cecità sia la causa principale, per cui non si scorgono gli oggetti; ora siccome l'intuito, non che esser cieco, è la fonte della visione, e la riflessione non vede, se non in quanto partecipa alla luce intuitiva, dovremmo dire, alla stregua dei psicologisti, che tocca al cieco il guidar per mano, non mica gli altri ciechi, (il che sarebbe già degno di considerazione,) ma chi è veggente in modo perfetto; cosa per vero singolarissima. In somma, questo scambiamento di metodi, trattandosi di oggetti affatto diversi, mi riesce un trovato così bello, come l'assunto di chi adoperasse le dita e le orecchie, per apprender la luce e distinguere i colori in essa racchiusi.

Ciò che induce in errore i psicologisti, si è, che l'oggetto della psicologia, e quello dell'ontologia, si assomigliano, in quanto non son materiali; ma fuori di questa convenienza, differiscono onninamente fra loro. Imperocchè, se bene gl'intelligibili siano incorporei, non ne segue però che in noi riseggano, facciano parte della coscienza, e alberghino più tosto nel nostro animo, che in qualsivoglia altra parte del creato. L'Intelligibile non è interiore nè esteriore, poichè non si trova localmente in nessun lato, nè vien circoscritto presenzialmente da alcuna esistenza. Direi piuttosto che è superiore, se questa locuzione non fosse anco impropria, come quella che sembra inferire una relazione speciale, e una limitazione; le quali disconvengono; non meno che il didentro e il difuori, alla natura infinita e assoluta dell'obbietto ideale. L'Intelligibile comprende e compenetra ogni esistenza, e non vien compreso nè limitato da nessuna. La mente nostra col suo primo intuito lo afferra in sè stesso, non in altra cosa, senza aver d'uopo d'indirizzare il suo strumento a un punto determinato, perchè l'oggetto, essendo universale, accompagna esso strumento, o per dir meglio, lo abbraccia e circoscrive da ogni lato. Forsechè si vuol esser psicologo, per osservar la natura esteriore? No sicuramente: basta avere i sensi spediti, i quali spontaneamente trovano il loro oggetto, e lo rapiscono. Gli strumenti naturali non hanno bisogno di altri argomenti, come verbigrazia, di puntelli e di squadre, per attingere l'oggetto loro proposto. Ora, come il mondo materiale è colto dai sensi, così il mondo ideale viene appreso dalla mente, senza aiuti psicologici o altro corredo di scienze osservative o sperimentali. La sola condizione richiesta a tal effetto, è la prontezza e la disposizione dello strumento; il quale, per ciò che spetta all'ontologia, è radicalmente l'intuito contemplativo, come la riflessione psicologica, e la percezione esteriore, sono gli organi adoperati dalla psicologia e dalle fisiche. L'intuito contemplativo giova al lavoro scientifico, mediante la riflessione ontologica, che non può stare senza di esso; alla quale riesce tanto più facile il ferir nel bersaglio, quanto che la mira dell'intuito non è un punto particolare, come accade agli altri strumenti, ma una cosa universale; e però in questo caso, l'instrumento, comunque appostato, è sicuro di mirar nel segno, e imbroccarlo; come non sarebbe mestieri di addirizzare il telescopio, se questo, dovunque si volgesse e squadrasse, avesse la prerogativa di condur seco le stelle. E non che l'intuito primitivo dello spirito si fermi in un termine particolare, ogni circoscrizione è rimossa dalla sua apprensiva, la quale non potrebbe cogliere il suo obbietto, se fosse attuata altrimenti. Questo atto mentale schiettissimo, incircoscritto, indefinito, che spazia per così dire in un campo immenso, senza affisarsi in un punto determinato, costituisce il primo grado della contemplazione, e porge alla scienza ontologica coll'oggetto in cui ella si esercita, i principii, onde vuol muovere, e il metodo, che la dee governare.

Egli è vero che l' intuito diretto della mente non basta a fare la scienza, ma ci vuol di più quella riflessione, che ho denominata ontologica dall' obbietto, in cui ella si adopera. La quale arreca nel suo oggetto quella distinzione, chiarezza e delineazione mentale, che senza alterarne l' intima natura, lo fanno scendere, per così dire, dalla sua altezza inaccessibile, e accomodarsi alla umana apprensiva. Infatti lo spirito nostro, come finito, si smarrisce nella immensità dell' oggetto ideale, e si trova impotente ad appropriarselo; tantochè, se l' intuito fosse solo, l' uomo assorbito dall' Idea non potrebbe conoscerla, perchè ogni conoscenza importa la compenetrazione del proprio intuito, e la coscienza di noi medesimi. La riflessione pertanto dee accompagnare l' intuito primitivo; e qui mi contento di accennare il fatto, senza investigarne appieno il modo, o le ragioni recondite, e senza sottoporre ad esame l' attinenza psicologica di quelle due potenze. Ma come mai la riflessione ontologica compie l' intuito? Circoscrivendolo e determinandolo mentalmente. E in che modo lo determina? Vestendolo di un sensibile. La visione dell' intelligibile, sotto la forma di un sensibile, è dunque opera della riflessione. Ma come mai un sensibile può esprimere un intelligibile? Nol può certamente per sè stesso, essendo essi disparatissimi. Nol può per un artificio arbitrario dello spirito; il quale, a tal uopo, dovrebbe ripensare l' intelligibile in sè stesso, prima che fosse dotato di una forma. Bisogna adunque di necessità conchiudere che l' innesto del sensibile sull'intelligibile, essendo cosa per sè arbitraria, e non potendo derivare dall' arbitrio dell' individuo, proviene da quello della società, in cui l'uomo nasce, e originalmente dall'arbitrio stesso dell'Idea fattrice, che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito, sotto una invoglia o forma sensitiva. La qual forma è la parola; onde il linguaggio è *la rivelazione riflessa dell' Idea;* che è quanto dire *una successione di sensibili, per cui essa Idea rivela sè medesima all'intuito riflessivo dello spirito umano, e compie l'intuito diretto, che gli porge di sè.* Dal che nasce, che quando la parola è alterata, i concetti ideali si corrompono proporzionatamente, se già una nuova rivelazione o un magisterio esteriore, organato dall'Idea stessa, non impedisce che le nuove forme, incorporate colla loquela, influiscano nella notizia delle cose, che per essa si rappresentano. Salvo questo caso, i sensibili, invece di esprimere l' Idea, la guastano, e il guasto si fa per modo, che i concetti ideali son travisati dai concetti sensibili inchiusi nella parola, e l' Idea viene adulterata dalla metafora o dalla etimologia. Imperocchè il nostro spirito ha da natura una inclinazione grandissima a convertire le idee in fantasmi, gl' intelligibili in sensibili, e la mette in opera, pigliando in senso proprio le figure ed i tropi, onde constano le varie lingue. Le aberrazioni ontologiche, che viziarono la filosofia sin da' suoi principii, non provennero bene spesso da altra cagione. Onde si deduce, con rigore di logica, la necessità della rivelazione, per inventare il linguaggio, e di un magisterio autorevole, per mantenere la debita corrispondenza fra l' Idea e i segni, che l' esprimono. Ma per tornare al proposito, egli è chiaro che la psicologia non può meglio servire alla riflessione che all' intuito contemplativo, per afferrare il suo oggetto, e che il sussidio, onde abbisogna la virtù riflessiva, non è interno, ma esterno, e dalla rivelazione procede. La teologia adunque per tal rispetto, e non già la psicologia, vorrebbe essere un preliminare della scienza ontologica. Anzi l' uso della seconda tornerebbe da questo canto pregiudiziale, non potendo partorire altro effetto, che di trasformare gl' intelligibili in sensibili; com' è appunto accaduto ai psicologisti moderni, senza eccettuare eziandio quelli, che nel primo sembiante paiono più razionali, più nemici del senso e della immaginativa.

Si potrebbe obbiettare che i sensibili interiori hanno una certa parentela e congiunzione cogl' intelligibili, della quale l' ontologo può prevalersi e vantaggiarsi. Infatti, qual è il termine della riflessione psicologica, se non il pensiero? Giacchè il riflettere è un ripiegare l' azione cogitativa sovra sè stessa. Ora, sebbene il pensiero,

come atto dello spirito, sia un mero sensibile interno, cioè una modificazione del proprio animo, appresa con quel sentimento generico, che comprende tutti i modi e tutte le attuazioni del nostro proprio essere; tuttavia esso è congiunto a un elemento, o vogliam dire efflusso obbiettivo, senza cui non potrebbe sussistere. Questo elemento o efflusso consiste nella luce intellettiva, fuor della quale il pensare non è più agevole all' atto cogitativo, che il vedere agli occhi del corpo, immersi in tenebre profonde. Ma la luce intellettiva, così detta con acconcia metafora, perchè fa copia di sè stessa alla visiva virtù dell' intelletto, non è altro in sostanza che l' intelligibilità delle cose; la quale è l' Intelligibile stesso, cioè l' oggetto immediato della contemplazione. Siccome adunque, quando lo spirito pensa il suo proprio pensiero, egli apprende di necessità l' oggetto ideale; pare se ne possa conchiudere che l' abito psicologico si confonde coll' ontologico per modo, che la psicologia può condurre all' ontologia. E veramente alcuni panteisti moderni di Germania sembrano aver fatto questo cammino, movendosi dal concetto di pensiero, come pensiero, per giungere all' Assoluto.

Il discorso è giusto, salvo l' ultima conseguenza. Il pensiero non può stare, senza l' intellezione, nè l' intellezione, senza l' Intelligibile, che è l' obbietto ontologico. Ciò è verissimo. Ma perchè il pensiero inchiude l' intelligibile? Perchè il pensiero è l' intuito dell' Idea, e dall' Idea si diffonde quella luce spirituale, che congiunta all' atto della mente forma esso pensiero. Ora la riflessione psicologica non ha per termine diretto il pensiero, come pensiero, ma il pensiero, come sensibile interno, cioè come atto dello spirito, e quindi non riguarda direttamente l' Intelligibile, che si congiunge col pensiero e lo illustra. Egli è vero che la riflessione del psicologo si connette per indiretto coll' Intelligibile; ma ciò non prova nulla in favore dei psicologisti; imperocchè non ne partecipa, se non mediante quell' intuito mentale, che, al parer mio, è il vero e necessario strumento dell' ontologo. Se non che, l' atto riflessivo del psicologo afferra l' obbietto della contemplazione solo per modo indiretto, e come dire, in isbieco; giacchè il termine immediato di tal riflessione è il pensiero, come atto della mente, cioè come sensibile; nè l' Intelligibile ci apparisce direttamente; come chi partecipa alla luce solare pei raggi riflessi, che gli feriscono la pupilla. Se adunque il filosofo si serve del solo strumento psicologico, egli avrà dell' oggetto ideale una nozione alterata dal sensibile cogitativo, e potrà solo comporre con essa una ontologia falsa e panteistica, come quella dei filosofi alemanni.

Fu avvertita ai dì nostri l' importanza e la necessità del senso psicologico nelle inchieste filosofali (1). Intendesi con questo nome una speciale attitudine dello spirito a ripiegarsi sovra i suoi propri atti, chiamarli a rassegna, riprodurli, fermarli, rivolgerli a suo talento, squadrarli da ogni lato, scioglierli ne' primi loro elementi, e insomma far sovra di essi quel lavoro analitico, che si ricerca per acquistarne la maggior contezza possibile. Si è notato eziandio che i fatti interni e psicologici essendo molto diversi dai fenomeni materiali ed esteriori, l' abilità opportuna allo studio di quelli si disforma dalla perizia, che serve all' esame di questi; onde accade spesso che gl' ingegni ben forniti dell' una manchino dell' altra, per disposizione naturale, o almeno per poca abitudine nell' esercitarla. Tuttociò è vero; ma il senso psicologico fa solo pro in psicologia; la quale è un ramo secondario della filosofia perfetta, nè può consistere, senza la scienza ontologica. Il troppo caso che dal Locke in poi si fa della psicologia, è una conseguenza naturale del psicologismo del Descartes; da cui la psicologia ricevette il privilegio di scienza elementare negli ordini filosofici, come

(1) Vedi, fra gli altri, il Jouffroy, nella sua prefazione alla traduzion francese dell' opera dello Stewart sulla morale.

da una parte dei successori di lui fu mitriata, come scienza unica e principe. Or s'egli è vero, come è verissimo, che l'ontologia è la base e l'apice del sapere, ne segue che la dote più eminente nelle filosofiche indagini, è il discernimento, o vogliam dire, il senso ontologico, differentissimo dall'altro summentovato. Il senso ontologico è l'abilità speciale e pellegrina del contemplare; la qual consiste nel saper sottoporre magistralmente alla riflessione propria dell'ontologo l'intuito contemplativo, e far sì, che lo spirito ne afferri a capello il processo, e acconciamente a sè stesso od agli altri lo rappresenti; nella qual rappresentazione è riposta la scienza. L'intuito contemplativo è comune da natura a ogni uomo; ma la perizia opportuna per farlo riverberare pienamente e distintamente nella riflessione, è rara e conceduta a pochissimi. Essa sola può creare i filosofi grandi; e chi ne ha difetto non si accinga a filosofare, almeno per ciò che spetta alle regioni più eccelse e recondite delle scienze speculative. Egli è vero però che l'abitudine e una volontà forte possono moltissimo nell'avvalorare questa facoltà, come nell'accrescere ogni altra potenza, purchè il germe, che la natura ne porse, sia di qualche valore; onde niuno dee perdersi d'animo, nè togliersi dall'impresa. Io parlerò francamente, perchè parlo ai giovani: i buoni ontologi sono rarissimi, perchè rarissimi sono gl'ingegni volonterosi di toccar faticando la cima della sapienza. Mi ricordo di aver inteso dire a un matematico illustre che gli eccellenti calcolatori potrebbero essere in molto maggior numero, che non sono, se coloro, che vi danno opera congiungessero alla sufficienza naturale il magisterio dell'arte, senza il quale non pochi ingegni riusciti buoni o eccellenti sarebbero stati infimi o mediocri. Tuttavia è fuor di dubbio che la metafisica per questo rispetto partecipa più di ogni altra cognizione alla natura della matematica, e richiede una grande specialità intellettiva in chi la vuol coltivare a dovere; benchè nelle mani del buon cultore un piccolo germoglio possa diventare una pianta. Anzi, se si ragguaglia la storia delle due discipline, si troverà forse che i sommi metafisici sono ancor più rari dei sommi geometri. Il che è vero e manifesto singolarmente nell'età moderna; perchè l'ingegno ontologico fu la dote primitiva della nostra stirpe, e quasi un retaggio di quell'intimo e perfetto commercio, che i primi filosofi e contemplanti ebbero colle cose celesti. Ma questo retaggio ideale va scemando di mano in mano, secondo che gli uomini si scostano dal loro principio. Siccome però il genio primitivo si mantenne più intatto presso le nazioni orientali, inquiline del natio seggio di tutta la stirpe; l'ingegno ontologico prevale di gran lunga in Oriente; e fra le genti europee, risplende negli Alemanni, benchè soffocatovi in parte dagli eretici influssi; giacchè la stirpe germanica ritrae, più che ogni altra di Europa, dell'indole prisca e nativa dei popoli subsolani. I filosofi inglesi posseggono in modo speciale il vero ingegno psicologico, il quale ha verso l'altro la stessa proporzione, che la stirpe mista della gran Bretagna, in cui predomina il legnaggio teutonico, verso questo medesimo sangue rimaso più puro fra i casigliani del continente. Se non che, la psicologia inglese si scostò anch'essa dalla via della perfezione, per opera delle influenze eterodosse, e del cattivo metodo, che da due secoli tiranneggia e perturba universalmente gli studi speculativi.

Il Cristianesimo, ravvivando l'Idea a compimento, rinnovò eziandio il metodo, e riaccese fra gli uomini la fiaccola dell'ingegno ontologico, che è la vera potenza ideale. Se si rianda tutto il processo degl'insegnamenti evangelici, si vede ch'essi muovono sempre da un vero ontologico, per giungere ai fatti, in vece di camminare a rovescio, e fanno corrispondere mirabilmente il tenor dello scibile con quello delle cose reali; giacchè Iddio s'inchina alla natura mortale, acciò essa possa risorgere e ricongiungersi al suo principio (36). In virtù di questo genio ontologico, le dottrine cristiane toccarono in Agostino, in Anselmo, in Bonaventura, in Tommaso, nel Leibniz e nel Vico, la cima della metafisica, e purgarono dalle nebbie del panteismo le antiche e venerande tradizioni del senno orientale e pelasgico. Ma da nessuna consi-

derazione risulta meglio ciò ch'io dico, quanto da un semplice sguardo dato al libro elementare della religione, cioè al Catechismo. Il quale è tutta l'ontologia del volgo e dei pargoli, e dee essere la base dell'ontologia dei dotti, se non vogliono diventar da meno dei fanciulli e del popolo. Ora il metodo ontologico predomina nei catechismi cattolici, qualunque sia la forma estrinseca della esposizione, e la varietà accidentale degl' idiomi, dei paesi e dei tempi. Un catechismo alla cartesiana, che cominciasse dal dubbio, o procedesse per semplice analisi, sarebbe un mostro. La Chiesa, nell' accomunare ai parvoli e ai rozzi quell' avviamento metodico, che è proprio del sapere più pellegrino, si mostrò profonda conoscitrice della nostra natura, e sollecita conservatrice del suo decoro e de' suoi privilegi. Ella piglia l'uomo tenero e ineducato, e con mano potente trasportandolo di volo in Dio, gli mostra schierato a'suoi piedi l'universo, e dinanzi l'eternità che lo attende: gli rivela il primo principio e l'ultimo fine delle cose, la caduta dell'uomo e la redenzione, la sua sorte sopra la terra, i doveri che dee esercitare, i pericoli che dee vincere, i dolori che dee sostenere, i mezzi che dee adoperare, per uscir vittorioso dal cimento, e la beatitudine, che sarà il premio delle sue fatiche. Per tal modo il neofito assiste in ispirito all'opera divina, e ne contempla i successivi andamenti, secondo quello stesso tenore, che Iddio adoperò a effettuarli. Dalla qual corrispondenza dei due ordini, propria della sintesi cattolica, nasce quella viva luce di evidenza, e quella ferma persuasione, che suppliscono al difetto di un sapere più ampio e squisito, e bastano a produrre, eziandio ne'semplici, i miracoli della fede e della carità cristiana. Questo modo di procedere è il solo ragionevole in ogni maniera d'insegnamento speculativo; dal quale l'analisi non vuol già essere sbandita, purchè venga precorsa e governata dalla sintesi. Il che ha luogo nell'educazione non meno che nell'instruzione; e la pedagogia non può essere perfetta, se non è ontologica nella teorica come nella pratica.

Le cose finora discorse rispondono alla quistione accennata nella rubrica di questo capitolo. Abbiam veduto che le cagioni obbiettive della declinazione attuale delle scienze filosofiche si riducono a due, cioè all'alterazione dei principii, e al traviamento del metodo, che è quanto dire al sensismo e al psicologismo. Siccome queste due eresie hanno radice in un disordine superiore, cioè nell'oscuramento o nella negazione dei concetti ideali, dobbiamo, per compiere l'assunto, esaminare, in che versino integralmente questi concetti. Ma prima di por mano a questo arduo lavoro, ci sia lecito di stringere in poche parole i punti principali del nostro progresso.

Lo spirito umano, fin dal primo esercizio delle sue forze, qual essere pensante, conobbe l'Idea, come principio di cognizione, apprendendola con un intuito immediato, che è l'effetto di essa Idea, come principio creativo. In appresso la ripensò e svolse coll'aiuto della parola, e la rivelazion della parola fu l'instituzione della filosofia. Ma quando egli scadde dalla sua perfezione originale, l'Idea si oscurò, la parola alterossi, l'unità del nostro genere venne meno, e salvo la stirpe eletta, le mortali generazioni perdettero l'integrità e la purezza di quel primigenio e divino ammaestramento. Tuttavia la tradizione non fu spenta eziandio nel loro seno, e serbò alcune reliquie del vero ideale, che tramandate di secolo in secolo, e di nazione in nazione, furono la base di quell' antico senno, che rifulse nei popoli pagani. L'Idea umanata (1) restitui all'umano eloquio la perfezione natia, e ritornò la conoscenza razionale al suo primiero splendore. Il Cristianesimo partorì una filosofia novella, che sovrastava di grande intervallo alla scarsa sapienza dei Gentili, per la notizia integrale del vero, che vi era racchiusa. Ma il seme divino non ebbe spazio, nè agio opportuno per fiorire e fruttificare; imperocchè la necessità di tutelare il vero divino

(1) Secondo il senso che do alla voce Idea, la frase d'*Idea umanata* è perfettamente ortodossa, come si vedrà in appresso.

contro i paradossi e i sofismi ereticali, non permise ai Padri della Chiesa di attendere exprofesso alle filosofiche inchieste; benchè alcuni di essi, occorrendo, altamente e profondamente speculassero. Nella età seguente degli Scolastici, la barbarie troncò in molte parti il filo della tradizione scientifica, e spogliò le discipline speculative dei sussidi eruditi, onde abbisognano. Tuttavia alcuni sommi ingegni mostrarono nelle due epoche che la radice del sapere, cioè l'Idea, era sana ed intatta: e la civiltà crescente, che educava il felice germe, l'avrebbe in breve a maturità condotto, senza l'opera di Lutero, che lo estinse nella religione di mezza Europa, e del Descartes, che lo mise in bando dalla filosofia del mondo cristiano. Questi due uomini famosi, dissipando, per quanto era in loro, il doppio patrimonio della umana e divina sapienza, e svellendolo dalle radici, rallentarono i nascenti progressi della civiltà moderna; onde altri vegga con quanta ragione ne siano osservati e riveriti come maestri. Cartesio diede lo sfratto a ogni tradizione religiosa e scientifica: si fece scettico a fine di credere: negò l'Idea, e si accinse a rifarla coll'opera del senso interiore. Questo spensierato ardimento partorì il psicologismo e il sensismo, come due gemelli ad un corpo; dai quali, poco stante, uscirono il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, l'idealismo, il panteismo, lo scetticismo, e gli altri mostri o ludibrii della filosofia moderna, che misero in fondo la scienza, riducendola alla nullità presente. La filosofia è morta, o per dir meglio, la vera filosofia non vive più altrove, che nella religione. Quivi è d'uopo cercarla, chi voglia tuttavia vantaggiarsene e fruir la sua luce; poichè quella, che oggi s'insegna, è una vana ombra, una larva ingannevole, un languido fantasma, che non può gustare agli spiriti virili, e usi ad appagarsi solamente del vero. Ma la religione non ci porge altro, che gli elementi integrali della filosofia, cioè i principii ed il metodo: il resto dee esser opera dell'ingegno e degli studi. Per instaurare adunque le discipline filosofiche, egli è d'uopo rappiccare il filo rotto della tradizione, rifondare la scienza nell'Idea legittima e cristiana, ripigliando il lavoro scientifico, conforme al tenore di essa. Ma l'Idea cristiana è ella veramente identica alla Idea razionale? E in che consiste sostanzialmente l'Idea? La soluzione di questi problemi sarà la materia del capitolo seguente.

CAPITOLO QUARTO.

CAPITOLO QUARTO.

DELLA FORMOLA IDEALE.

Chiamo *formola ideale* una proposizione, che esprime l' Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio. Siccome l' uomo non può pensare, senza giudicare, non gli è dato di pensar l' Idea, senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, nè per eccesso. Peccherebbe per difetto, se non contenesse tutti gli elementi integrali dell' Idea; che è quanto dire, se tutte le nozioni, che cadono nello spirito dell'uomo, non si potessero sinteticamente ridurre a qualcuno degli elementi di quella. Fallirebbe per eccesso, se contenesse esplicitamente qualche cosa di più, che gli elementi integrali, e se dei vari concetti, che ci vengono significati, l' uno nell' altro si ritrovasse.

Entrando in questa materia, non mi è possibile di procedere incontanente con quel rigore di metodo, che si addice alla ontologia, cioè con una sintesi schietta e severa, come quella che non sarebbe opportuna in un' opera di semplice apparecchio, qual si è la presente. Siccome la dottrina, che espongo, benchè nelle sue radici antica quanto il vero, è affatto aliena dagli ordini correnti delle scienze speculative, ho creduto di doverle spianar la via con una cotal maniera di esposizione, che mi permettesse di porre in ragguaglio i punti principali del processo da me usato con quello che oggi è in voga, ravvicinando il mio sistema, per quanto è possibile, alla filosofia regnante; la quale è per natura psicologica, e considera l' ontologia, come una pretta dipendenza della scienza sperimentale dello spirito umano. Io credo tutto il contrario, e tengo per fermo, anzi spero di poterlo mostrare a suo luogo con una evidenza, che non lascerà nulla da desiderare, che l' ontologia è af-

fatto indipendente dalla psicologia volgare, e che questa dipende al tutto da quella. Tuttavia, essendo verissimo che la psicologia dee corrispondere all'ontologia, e intrecciarsi con essa, come i fatti colle idee si collegano, l'una può servire a confermare i dettati dell'altra, e conseguentemente giovare all'intento di un lavoro preliminare, qual si è quello che ora dò alla luce. Io farò dunque delle scorse e intramesse psicologiche ogni qual volta mi tornerà in acconcio, e procederò all'occorrenza, per via di analisi e di sintesi. Tuttavia mi studierò di fare in guisa, che i punti capitali del processo sintetico vengano sufficientemente esplicati, e il discorso che ne risulta, sia atto a persuadere i lettori avvezzi alle materie speculative, porgendo loro il modo di correggermi utilmente, ogni qualvolta mi accada di scostarmi dal vero.

La costruzione della formola ideale si connette colla ricerca di ciò che io chiamo Primo filosofico. Coloro che per lo addietro attesero alla speculazione, si travagliarono intorno a due inchieste, che in sostanza ad una sola si riducono, cercando alcuni di essi la prima idea, ed altri la prima cosa. La prima idea e la prima cosa sono quelle, da cui tutte le altre idee nell'ordine dello scibile, e tutte le altre cose nell'ordine del reale, in qualche guisa dipendono ; e dico in qualche guisa, perchè intorno alla special ragione di questa dipendenza i filosofi si partono in molte sette. Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo ; io dò a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero, come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile.

Riguardo alla quistione del Primo ontologico, coloro che presero a trattarla si possono dividere in tre classi, e sono teisti, o naturalisti, o panteisti ; i nomi dei quali bastano a chiarire qual sia il Primo riconosciuto da essi. Il Primo dei panteisti è la sintesi dei Primi ammessi dalle altre due sette ; nella quale il concetto di Dio o quello di natura può avere la maggioranza, e imprimere nel panteismo una forma particolare. Tutti i filosofi orientali, che soli meritano il nome di antichi in senso assoluto, sono teisti o panteisti : il naturalismo schietto, cioè l'ateismo, è merce analitica, moderna ed europea. Nel sistema di Capila, per quanto apparisce dall'esposizione, che ne fanno gl'indianisti, il concetto di natura predomina grandemente; tuttavia non è solo ; ond'è, che contro il parere comune (1), io non posso indurmi a credere che i settatori del Sanchia, detto volgarmente ateo, siano ateisti. Esporrò altrove le ragioni, per le quali io credo che la Pracriti di Capila sia la natura nel senso dei panteisti, e però contenga un elemento divino. Quindi è, che io reputo lo schietto ateismo per estrano all'Oriente, almeno se si discorre delle scuole e delle dottrine che levarono qualche grido in quei remoti paesi.

L'idea espressa dal Primo ontologico, qualunque siasi, non può esser semplice, ma dee comporsi di più concetti, che se non fossero connessi e organati insieme, non farebbero una idea unica. Nè questo organismo può sussistere, senza che fra i vari concetti da cui risulta, uno prevalga, come principio o radice logica, onde gli altri derivano. Ora questo concetto principale del Primo ontologico, precedendo alle altre nozioni solo nell'ordine logicale, riesce di necessità un Primo psicologico ; e però da questo lato i metafisici, di cui parliamo, sono costretti ad uscire della ontologia schietta, e a rendersi psicologi. Che se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono farne sostanzialmente un solo, e che la prima cosa dee anche essere la prima idea. Nè in

(1) Colebrooke, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9. 17, 34, 35.

vero il negozio può procedere altrimenti; giacchè ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è una cosa; onde, essendo certo che il Primo psicologico dee produrre comechessia tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due Primi vogliono di necessità accozzarsi e fare un Primo unico. L'aver disgiunti i due Primi partorì il psicologismo, e rovinò la filosofia tutta quanta, come si parrà dal progresso del nostro ragionamento. La riunione dei due Primi in un solo ci porge il Primo filosofico, che è veramente assoluto, cioè principio del reale e dello scibile.

I filosofi, che attesero alla ricerca del Primo psicologico, o per organare il Primo ontologico, o per rispondere a un quesito di psicologia, (comprendendo, com'è conveniente, nel loro novero, eziandio gl'institutori delle religioni,) si distinguono in un gran numero di sette, che sono differentissime, se non sempre nella sostanza, almeno nella forma. Non imprenderò a fare un novero esatto di tutte le idee, che furono battezzate per prime, perchè ciò vorrebbe opera lunga, nè si richiede strettamente al mio proposito. Ma non credo di scostarmi dal vero, riducendo le principali di queste idee alle seguenti: l'Uno, il Necessario, l'Intelligente, l'Intelligibile, l'Incomprensibile, il Bene, l'Infinito, l'Universale, l'Immenso, l'Eterno, la Potenzialità assoluta, l'Atto puro e libero, la Causa, la Sostanza, l'Assoluto, l'Identico e l'Ente. Ora un'analisi spedita, che ciascuno può far da sè, dimostra che i tredici primi concetti non possono essere psicologicamente primitivi. Lo Spinoza e i moderni panteisti di Germania hanno dato maggior voga alle idee di Sostanza, di Assoluto e di Medesimezza. Ma elle sono secondarie, poichè sono relative; e l'una ha rispetto alle qualità o ai modi, che la presuppongono; le due altre importano l'idea stessa di relazione in genere, esprimendone la privazione. Ora un concetto relativo, risultando da due concetti anteriori, non può esser primo. Rimane adunque il concetto di Ente; il quale costituisce il Primo psicologico, e quindi il Primo filosofico, secondo l'avvertenza, che abbiamo premessa.

Che l'Ente sia il Primo filosofico è sentenza, come vedremo altrove, risalente ai tempi primitivi. Fra i moderni, che ne fecero professione espressa, il più illustre è, senza dubbio, Nicolò Malebranche, negletto da' suoi nazionali, i quali antepongono le fantasie germaniche, o le frivolezze del Descartes, alle dottrine del più gran filosofo, che la Francia abbia avuto sinora (37). Non parlo di alcuni Tedeschi, che l'anno risuscitata, ma solo in apparenza, alterandola e screditandola colle fole del panteismo. Ai dì nostri, l'illustre Antonio Rosmini, nel suo Nuovo Saggio sulla origine delle idee, rinnovò in parte l'antica sentenza, e recò nella quistione, che fa il tema principale del suo libro, una profondità e acutezza d'ingegno, non frequente al dì d'oggi. Come analisi psicologica, il suo lavoro intorno all'origine delle idee vince in perfezione quelli de' suoi precessori, e giovò senza dubbio alla scienza; niuno avendo fatto sinora un esame così compiuto e sagace del Primo psicologico, per quanto soggiace alla riflessione. Ma questa non basta alla scienza speculativa, non basta alla stessa cognizione analitica dello spirito, la quale non può cansar gli errori, nè ottenere il suo intento, anche nel giro meramente sperimentale, se non si appoggia ai principii e alle conclusioni di una disciplina più eccelsa. Cosa, che al parer mio, non ha fatto il Rosmini; il quale procedendo, secondo gli ordini del psicologismo, arricchì, come osservatore analitico, il sapere di nuovi acquisti, ma gli nocque, come ontologo, non ritraendolo a quell'altezza, in cui i migliori antichi collocato l'aveano. Il che non scema punto della giusta lode, che gli è dovuta; giacchè lo scapito in questo caso si dee attribuire al metodo, e il guadagno all'ingegno; onde l'uno è colpa del tempo, e l'altro, merito del filosofo. Che se taluno mi chiedesse, perchè l'inclito Autore abbia seguito un metodo vizioso; risponderei che non è dato ai migliori spiriti il vincere affatto le preoccupazioni del loro secolo. Esporrò le ragioni, che mi fanno parlare in questo modo; sapendo che ho da fare con uno di quegli uomini, che non si offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le

cause del suo dissentire (1). Suppongo che il lettore conosca l'opera dell'illustre psicologo; altrimenti non potrebbe comprendere il mio discorso; giacchè mi è forza a soggettarmi a una concisione rigorosa, e ristringere in brevi formole gli altrui ragionamenti.

La dottrina del Rosmini, per ciò che spetta al mio soggetto, si può ridurre a questa proposizione fondamentale; che il Primo psicologico non è identico al Primo ontologico. In ciò consiste sostanzialmente, al parer mio, tutta la parte erronea del suo sistema. Ma siccome questa maniera di parlare è diversa da quella dell'illustre Autore, e oltre al principio, mi è d'uopo esaminare alcune delle sue conseguenze, ridurrò la teorica rosminiana ai quattro punti seguenti:

1° Tutte le idee sono originate dall'idea dell'ente (2).

2° L'idea primitiva dell'ente rappresenta solo l'ente possibile (3).

3° La percezione dell'esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio, per cui si fa una equazione fra l'idea dell'ente possibile, e l'apprensione sensitiva (4).

4° Il concetto della realtà dell'Ente assoluto, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione (5).

Esaminiamoli.

I. *Tutte le idee sono originate dall'idea dell'ente*. Accetto questo primo pronunziato colle limitazioni, che accennerò in appresso, e non potrei esprimere in questo luogo, senza premettere altre cose.

II. *L'idea primitiva dell'ente rappresenta solo l'ente possibile*. Se quest'asserzione fosse vera, ne seguirebbe che l'idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo naturale dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile. E quando altri affermasse che nel primo atto dello spirito occorre un ordine diverso, e che il principio dell'esercizio intellettivo si fa in un modo particolare, osservo che questo modo, qualunque siasi, dee conformarsi all'ordine logico. Ora secondo quest'ordine, il possibile presuppone il reale, perchè, senza qualcosa di reale, non si può concepir nulla di possibile. Se niente è in effetto, niente può essere (*). Una potenza, che consistesse in una mera potenzialità, senza un atto precedente, non sarebbe una vera po-

(1) Queste parole, se non fanno molto onore alla mia perspicacia nel conoscere i Rosminiani, chiariscono la lealtà e cortesia del mio procedere; e perciò le serbo.

(*Nota della seconda edizione*).

(2) Rosmini, *N. Sag. sull'orig. dell'id.*, sez. 5. Milano, 1837, tom. II.

(3) *Ibid.*, part. 1, cap. 2, 3; part. 2, cap. 5; part. 6, cap. 2, tom. II et al. passim.

(4) *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 4; part. 4, 5, tom. II. sez. 6. part. 3, tom. III et al. passim.

(5) *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 5. oss. 4, part. 6, cap. 2, tom. II, sez. 6, part. 3, cap. 5, sez. 7, tom. III et al. passim.

(*) Se questa proposizione si prendesse nel senso di non esser veramente possibile se non ciò che esiste, sarebbe erronea ed empia: perchè ne seguirebbe, che non vi sia stato tempo nel quale le cose create erano non ancora esistenti; nel qual tempo non sarebbero state neppure possibili, e però non avrebbero potuto giammai incominciare ad esistere. Si dovrebbe quindi ammettere che quanto esiste abbia sempre esistito, che tutte le cose siano eterne, e però necessarie. E con ciò per un verso si manometterebbe la creazione, e per l'altro si cadrebbe nel più mostruoso panteismo. Ma questo erroneo senso della cennata proposizione è lontanissimo dalla mente dell'Autore, il quale l'afferma soltanto logicamente, e non ontologicamente. Questo intanto è ben da notarsi, che egli in ordine alla presente asserzione non può star saldo sul principio che altrove inculca con veemenza, cioè che l'ordine logico, e l'ordine ontologico debbano esser nel suo sistema sempre perfettamente di accordo.

(*Nota del Regio Rev.*)

tenza, ma nulla. Quindi è, che Iddio dicesi atto puro, e nella sua attualità semplicissima s'inchiude il suo infinito potere. Nè si può affermare che la cognizione di questa verità sia opera del discorso risalente dall' idea del possibile a quella del reale; poichè anzi lo spirito discende dal concetto del reale a quello del possibile. In prova di che, suppongasi che noi non abbiamo effettualmente altra idea, che quella del possibile, e mi si dica se questa possibilità, come tale, è reale o solo apparente. S'ella è una mera apparenza, il principio dello scibile è distrutto, e lo scetticismo è inevitabile. Se all' incontro è reale, egli è chiaro che il primo concetto non rappresenta una possibilità mera, ma una realtà. Imperocchè un possibile reale, come possibile, è reale assolutamente, se non si riferisce ad una realtà anteriore, onde sia l' astratto; il che è contrario al caso presente, poichè parliamo del primo concetto. Una possibilità mera, se merita fede, è una somma realtà, perchè non pure è reale, ma necessaria; e infatti tutti s' accordano intorno alla necessità dei possibili, come possibili considerati. Ora, se il possibile si rappresenta all' intuito dell' uomo, come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo dee essere il reale, e non il possibile; giacchè il reale anche solo, è reale, e diventa possibile coll' astrazione; ma il possibile senza più, non può diventar reale, e non è possibile. Il far nascere adunque il primo concetto del reale da quello del possibile, e il supporre che questo possa stare senza quello, ripugna all' ordine logico.

Chiederà forse taluno in che modo il concetto del possibile nasca da quello del reale. Rispondo che il possibile, non essendo altro che il reale in quanto è pensato, nasce dalla riflessione dello spirito sul concetto primo della realtà; imperocchè l' uomo avendo il potere di ripensare i suoi propri atti, dopo aver avuto l' intuito del reale, può affisare il suo spirito sopra esso intuito e farvi sopra attenta considerazione. In questo atto riflessivo l' oggetto immediato del pensiero è lo stesso pensiero, cioè l' intuito; siccome però l' intuito apprende la realtà, ne segue che l' atto riflessivo non può apprendere l' atto intuitivo, senza percepire eziandio il reale seco congiunto; non già in sè stesso, poichè in tal caso l' atto riflesso non differirebbe dal diretto; ma bensì nell' intuito. Ora il reale considerato dalla riflessione nell' intuito perde l' individualità, che lo fa reale, e conserva solamente quella forma astratta e generica, che lo fa possibile. La trasformazione psicologica del reale in possibile risulta dunque dall' unione della riflessione coll' intuito: la relazione dell' oggetto verso la riflessione dà occasione al concetto del possibile, come la relazione dell' oggetto verso l' intuito produce la nozione del reale. Così, pogniamo, io ho dinanzi agli occhi un corpo triangolare, e acquisto guardandolo, l' idea di un triangolo reale; ma poscia, ripensando questa medesima idea, e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l'idea del triangolo possibile; perchè il concetto di quel triangolo è applicabile a un numero infinito di triangoli effettivi. Insomma, il concetto del reale diventa concetto del possibile, perdendo la sua concretezza, e facendosi astratto; il che succede per opera della riflessione.

L'idea dell'Ente vuol essere considerata in due momenti diversi, riguardo allo spirito che la possiede, cioè nell' atto primo e nell' atto secondo. L'atto primo è opera dell' intuito, l'atto secondo della riflessione. Nell' atto primo l' Ente si rappresenta, come realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo, come possibile. Ora la possibilità presuppone la realtà, nè più nè meno, che la riflessione presupponga l' intuito. La proporzione e la corrispondenza, che corre fra i due atti psicologici e i due stati ontologici, è perfetta. La nozione di possibilità importa un lavoro intellettuale, cioè un' astrazione, che non può cadere nell' intuito, facoltà semplicissima, la quale si aggira nella mera contemplazione dell' oggetto, com' è in sè stesso, senza nulla aggiungergli, nulla levargli. Il possibile non può esser meglio intuito cogli occhi dello spirito, che veduto con quelli del corpo e appreso sensatamente.

E in vero, se l' oggetto dell' intuito fosse il possibile, converrebbe supporre che

il possibile è reale, il che ci riconduce al raziocinio di prima; ovvero che un oggetto può sussistere solamente in qualità di possibile, il che è assurdo. Infatti, possiam chiedere, se il termine obbiettivo dell' idea dell' Ente è nello spirito, o fuori dello spirito. Se ci si risponde che è nello spirito, si apre l' adito a tutte le conseguenze scettiche del psicologismo, e la verità obbiettiva delle cose ne vien distrutta senza rimedio. Ma il Rosmini abbraccia espressamente la sentenza contraria, e stabilisce che l' idea dell' ente è una vera entità distinta dallo spirito, ch' ella è numericamente una per tutti gli uomini, immensa, eterna, immutabile, assoluta (1). S' ella è dunque fuori dello spirito, come può essere un mero possibile ? E se fosse tale, come potrebbe sussistere e affacciarsi alla mente dell'uomo? Come potrebbe comunicarle quella luce intellettiva, onde il Rosmini discorre, e che è la fonte dell' intuito? E poi, che cosa sarebbe questo pretto possibile? Fors'è l' idea dell' ente possibile, in quanto si trova nella mente creatrice? Ma in tal caso noi avremmo l' intuito dell' ente possibile nell' Ente reale, cioè in Dio, secondo la dottrina di santo Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche; il che si nega espressamente dal Rosmini (2). Confesso che non so ben capire, qual sia il concetto, che l' illustre Autore si forma dell' entità obbiettiva dell' ente ideale; imperocchè in alcuni luoghi egli sembra considerarlo, come un non so che di mezzano fra Dio e lo spirito umano; quasi che un mezzo di tal sorta si possa logicamente ammettere (38). Non vi ha mezzo possibile fra il Creatore e la creatura; tanto che l' ente ideale del Rosmini, se non è Iddio stesso, cioè l' Ente reale, è di necessità una cosa creata; e allora, come può aversi per immenso, eterno, assoluto, immutabile? E come cansare lo scetticismo? Giacchè le conseguenze ontologiche sono le stesse, sia che si consideri l'idea dell'ente, come un sensibile interno, e una modificazione dello spirito nostro,(ipotesi espressamente ripudiata dal Rosmini,) sia che si abbia per un non so che di esterno, ma contingente, relativo, e da Dio disgiunto. Oltre che, come mai questo ente ideale potrebbe stare fuori dello spirito, senza costituire una cosa reale? Imperocchè, la sussistenza, secondo il Rosmini medesimo, essendo la realtà, il dire che l' ente possibile sussista, e l' affermare che sia reale, è tutt' uno.

Ciò che indusse in errore un ingegno così accurato, come quello del Rosmini, si è l' uso del metodo meramente psicologico, che consiste nel discorrere dei fatti interni, per mezzo della riflessione sola (3). Qual è infatti il punto, onde muove la riflessione nel suo procedere ? È un atto dello spirito, che ripiegandosi sul proprio intuito, crea con questo replicamento il pensiero riflesso. Ora abbiamo testè veduto che

(1) *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, cap. 35, 39, seq. *Nuov. Sag.*, sez. 5, part. 2. cap. 5, oss. 4, tom. II. p. 135.

(2) *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 492, 493, not., 503, 504, 505, 613, 614, 617, 618, 620, 621. *Nuov. Sag.*, tom. II, p. 477-480 et al. pass.

(3) L' illustre Autore confessa egli medesimo di aver tenuto questo cammino. Parlando dell' antica dottrina cattolica, così favella: « Ognun vede, che io pervenni agli stessi risultamenti, « ma per un' altra via. La Scuola teologica partì, come dissi, della meditazione di Dio: io partii « semplicemente della meditazione dell' uomo, e mi trovai nondimeno pervenuto alle conchiu« sioni medesime. Questo riuscire ad un medesimo termine da due opposte strade, egli è, par« mi, una conferma, una riprova della verità. Ma oltracciò la dottrina, se non erro, ricevette « per tal modo una nuova illustrazione, una maggiore evidenza, e fors' anco lo stesso lin« guaggio trovò maggior precisione e più sicuro e fermo andamento il ragionamento. » (*Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.* p. 408. 409). Le conclusioni non sono le stesse, poichè il Rosmini non ha potuto psicologicamente riuscire ad altro che all' ente possibile; il quale da sè solo non può essere di alcun momento in ontologia, nè servir di base allo scibile, nè dare un valore obbiettivo e scientifico neppure alle inchieste psicologiche. Tutto il divario nasce appunto dalla diversità del metodo seguito. Quello del Rosmini è ottimo e valido, purchè non sia primo, nè unico, purchè compia l' ontologismo, senza voler farne le veci. In questo modo solamente l' analisi del nostro Autore potrà purgarsi de' suoi difetti, fondarsi sul saldo e arricchire la scienza.

il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, quando trapassa dall' atto intuitivo all'atto ripensativo. Non è adunque meraviglia, se il pensiero piegandosi sul proprio intuito, e trovandovi il concetto dell' ente possibile, vi si ferma, e lo reputa primo, perchè in effetto esso è tale riguardo alla riflessione, che è lo strumento appropriato alle psicologiche indagini. Ma se il psicologo, non arrestandosi a questo punto, passasse più avanti, e smettendo il suo proprio strumento, pigliasse quello dell'ontologo, si valesse della riflessione, che chiamammo ontologica, e applicasse il suo pensiero non già all' intuito solo, ma all' oggetto dell' intuito, cioè all'ente, lo vedrebbe, qual è in sè stesso, nella sua assoluta realtà semplicissima. Se non che, in quest' ultimo progresso il psicologo diverrebbe ontologo; il che ripugna ai canoni e agli usi del psicologismo.

III. La percezione dell' esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio, per cui si fa una equazione fra l' idea dell' ente possibile e l' apprensione sensitiva. Non credo che una equazione possa darsi fra un sensibile e un intelligibile, che sono elementi affatto diversi; giacchè l' equazione suppone identità. Ora, che medesimezza può avere il sensibile, come tale, coll' intelligibile? Se il sensibile fosse identico all' intelligibile, questo sarebbe inutile, e il sensibile si manifesterebbe da sè medesimo, come quello che sarebbe intelligibile di propria natura, e i sensisti avrebbero ragione. Se adunque l' intelligibile e il sensibile sono disformi, come mai potrà aver luogo una equazione fra l' uno e l' altro?

Il giudizio non può essere una equazione fra due elementi diversi, se non in quanto essi hanno qualcosa di comune, cioè d' identico, fra loro. Ora questa identità non può consistere altrove, che nell' intelligibile. Bisogna adunque che i due termini del giudizio partecipino dell' intelligibile, e siano intellettivi, acciò l' identità, e quindi l' equazione abbia luogo. Ma l' apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo. Dunque l' unione della mera apprensione sensitiva coll' idea dell' ente possibile non farà mai un giudizio. Potrebbe alcuno rispondere che, secondo il Rosmini, il giudizio succede, in quanto lo spirito avendo sempre innanzi a sè l' idea dell' ente, ravvisa in essa i sensibili, onde riceve le impressioni, e vedendoli nell' ente, conosce che sono davvero, e forma il giudizio. Ma in tal caso, anche i fantasmi, foggiati di proposito, o nati spontaneamente dalla virtù immaginativa, dovrebbero aversi per cose reali, giacchè si scorgono pure nell' ente, di cui abbiamo assiduamente l' intuito. Perchè dunque non crediamo alla realtà loro? Egli è chiaro che non basta veder le cose attraverso il concetto dell' ente, per chiarirsi della loro sussistenza, ma fa d' uopo applicar loro cotal concetto, per un espresso e positivo giudizio. Ora io chieggo, qual sia la regola, che determina quest' applicazione. Forse tal regola risiede nell' impressione esterna e sensata, che differisce dalla specie interna e fantastica? Cio non si può dir, senza circolo; giacchè la prima di queste impressioni non differisce dalla seconda, se non in quanto l' idea di esistenza all' una, e non all' altra viene applicata. L' applicazione di questo concetto diversifica le due impressioni; tanto è lungi, che la diversità dell' impressione determini l'applicazion del concetto. Oltrechè, per aggiustare il concetto dell' ente all' impressione sensibile bisogna conoscerla; imperocchè a caso e alla cieca non si può fare un' applicazione; ma se il sensibile è già conosciuto, l' idea vi è già applicata, e sarebbe inutile e ridicolo l' adattargliela nuovamente. Insomma, non si può immaginare un paragone tra l' intelligibile e il sensibile in universale, nè tra il sensibile reale e il sensibile fantastico, per poterne conchiudere che l' intelligibile conviene a quello e non a questo, senza supporre che il sensibile, qualunque siasi, è un concetto, perchè il paragone può solo aver luogo tra due concetti, e fuori di essi è affatto inescogitabile. Ma il concetto del sensibile, come sensibile, ripugna, giacchè quel che è sentito non può soggiacere, come tale, all' atto cogitativo. Il sensibile non può esser pensato altrimenti, che nell' intelligibile. Se dunque la cosa sentita è un concetto, il giudizio, che la riunisce coll' idea dell' ente, è già fatto: se

non è un concetto, il paragone a il giudizio non possono succedere. Nel primo caso, si ricade nella petizion di principio: nel secondo, si suppone un giudizio formato con un solo concetto, cioè un giudizio, che non è giudizio.

Inoltre. L'illustre Autore vuole con questo giudizio spiegare il concetto di esistenza, ch'egli chiama sussistenza delle cose. Ma come può nascere questa idea dal detto giudizio, anche supponendo la possibilità di esso? Da un lato occorre soltanto una impressione sensitiva; dall'altro si ha pure il concetto dell'ente possibile. S'uniscano insieme i due termini; che ne dee risultare? L'idea di una impressione possibile, e nulla più. I due termini non possono dare quello, che non hanno in sè. Fra l'esistenza e la possibilità dell'esistenza corre un intervallo infinito, che non può essere superato, se non dall'onnipotenza creatrice. Da che dunque emerge il concetto di esistenza? Dal possibile? No certo. Dall'impressione? Ma l'impressione non ha nulla d'intellettivo, non è un concetto, e non può produrne alcuno, salvochè si approvi l'ipotesi dismessa e ripugnante del sensismo, dalla quale il Rosmini si mostra alienissimo. Dall'accozzamento del possibile col sensibile? Ma se ciascuno di essi in separato non può dare quel che non ha, nol potranno nè anco riuniti.

Il Rosmini accenna in alcuni luoghi che l'idea di sussistenza, come idea, è il mero concetto dell'ente possibile; e che in quanto se ne distingue, non è una idea, ma un giudizio. Ora egli è chiaro che la voce *sussistenza* o *esistenza* non esprime un giudizio, se non in quanto significa un concetto. Bisogna dunque spiegar l'origine del concetto. Un giudizio si può chiamar concetto, in quanto è una idea composta, che contiene le nozioni espresse separatamente dai termini della proposizione. Ora quali sono i termini del giudizio rosminiano? Il sensibile e il possibile, e nulla più. Ma siccome abbiamo testè veduto che questi due termini riuniti insieme non possono procreare l'idea di esistenza, questa non può essere nè meno un giudizio.

Bisogna anche guardarsi dal confondere l'idea di sussistenza colla sussistenza stessa della cosa. Parmi che il Rosmini apra l'adito a questo grave errore, dicendo che quando si concepisce la sussistenza d'una cosa, l'elemento intellettivo è la sola idea dell'ente possibile. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che il concetto proprio, espresso dalla voce *sussistenza*, sarebbe la sussistenza medesima dell'oggetto. Imperocchè chiunque vede che i vocaboli *ente possibile* e *sussistenza* non sono sinonimi e che quindi hanno un significato almeno in parte diverso. Ora in che consiste il divario? Certo nell'idea del reale, che viene espressa dalla seconda parola, non dalla prima. Se adunque il concetto del reale non fa parte dell'elemento intellettivo, ma della cosa, ne segue che il concetto del reale e il reale sono tutt'uno; il che è impossibile a pensare. Eppur su questa confusione si fonda il discorso dell'illustre Autore: Imperocchè affermando che la persuasione della sussistenza dei corpi è opera di un giudizio composto del concetto di ente possibile e dell'impressione sensitiva solamente, egli suppone che la sussistenza e l'idea della sussistenza siano una cosa medesima. Ma siccome noi intendiamo ciò che vien significato dalla voce *sussistenza*, egli è chiaro che il concetto come concetto, e la cosa significata si diversificano. Ma come si possono diversificare, se il solo elemento intellettivo, che s'intrometta in questo negozio, è il concetto dell'ente possibile?

Il punto che abbiam per le mani accenna a una quistione gravissima e difficilissima, di cui la filosofia moderna ha dismesso perfino il titolo; cioè, onde nasca e in che risegga il concetto della concretezza e individualità delle cose? Imperocchè, se ogni concetto è generico, come crede il Rosmini, come possono concepirsi il concreto e l'individuo? L'illustre Autore, per uscir d'impaccio, fu costretto a negare che l'idea della concretezza e della individuità sia una vera idea, riputandola per un mero giudizio. Ma questa soluzione, come apparisce dal sovrascritto discorso, non si può far buona in alcuna guisa. L'uomo ha un vero concetto della realtà individuale, cioè dell'esistenza. Or come può acquistarla? Forse colla sensazione o col sentimento?

Ma queste facoltà ci rivelano soltanto modificazioni e qualità subbiettive. Colla percezione degli Scozzesi? Ma tal percezione sola non basta; perchè ella non ci rivela le forze, cioè le sostanze e le cause create, a cui le esistenze finalmente riduconsi. Coll' idea del possibile? Ma il possibile non può dare il reale. Con astrazioni di un altro genere? Ma le astrazioni seguono la nozione del concreto, non la precedono; presuppongono esso concreto, e non possono procrearlo. Egli è dunque d'uopo supporre che il concreto e l' individuo si conoscono, mediante un intuito speciale, diretto e analogo alla percezione scozzese; da cui però differisce, in quanto ci rivela, non la sola cortecoia, ma la sostanza e realtà delle cose. Mi contento qui di accennare la soluzione del quesito, che dichiarerò fra poco, acciò ninno possa inferire dal discorso sin qui fatto, che io voglia derivar l' idea di sussistenza da quella dell' Ente reale senza più, perchè ho sostituito il reale al possibile, come oggetto immediato del conoscimento intuitivo. Questo processo sarebbe cattivo, come apparirà in breve, e condurrebbe diritto al panteismo. Noi vediamo veramente ogni cosa nell' Ente reale, presente alla mente nostra; ma non è questo il concetto immediato, da cui deduciamo l' esistenza effettiva degli oggetti creati. Imperocchè, siccome l' Ente intuito non è soltanto reale, ma eziandio necessario e assoluto, se affermassimo l' esistenza reale delle cose, in virtù di questo semplice concetto, dovremmo inferirne che tutte le cose sono modificazioni divine, e necessariamente sussistono; onde cadremmo nel panteismo. La notizia delle cose finite non si acquista dunque applicando loro l' idea dell' Ente reale e assoluto.

IV. *Il concetto della realtà dell' Ente, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione.*

Questa proposizione rosminiana conseguita necessariamente dalle due sovrascritte. Il Rosmini osserva che il considerare Iddio, come oggetto immediato della cognizione intuitiva, è opinione di san Bonaventura (39), e la rigetta espressamente (1). E certo non si può ammettere, se l'intuito non coglie altro, che l' Ente possibile. In tal caso, la sola via acconcia ad acquistar la cognizione dell' Ente sovrano è la dimostrazione. Ma acciò la dimostrazione sia valida, ella dee fondarsi sopra una sintesi anteriore; imperocchè la deduzione è un artifizio intellettivo, con cui si riproduce dallo spirito in modo suo proprio ciò che già si conosceva dianzi per una apprensione primitiva, ed è piuttosto la dichiarazione del noto, che la scoperta dell'ignoto. La sintesi raziocinativa e la deduzione hanno d' uopo, come l' analisi e l'induzione, di appoggiarsi a una notizia fondamentale, che vada innanzi, e sia, benchè varia di forma, simile nella sostanza a quella che soprarriva. E il principale divario consiste in due cose; l' una, che il discorso deduttivo e induttivo si fa nel tempo e con successione; laddove quella, che io chiamo sintesi primitiva, è istantanea, non ha processo cronologico, e consiste in un semplice intuito immanente. L'altra, che nel raziocinio e nell' analisi lo spirito dà al vero una forma subbiettiva, scomponendolo, ricomponendolo, maneggiandolo a norma delle proprie leggi, senza però alterarne la sostanza intima; laddove nella sintesi primigenia lo spirito non reca altro del suo, che l' intuito, ed è semplice spettatore dell' oggetto presente, contemplandolo qual è in sè stesso, senza nulla aggiungervi o levarne. E tanto è lungi, che la mia sentenza si opponga all' assunto di conoscere Iddio per modo dimostrativo, che anzi lo appoggia, perchè la dimostrazione non può sussistere, se non trae la sua forza da un intuito precedente. Le prove dell' esistenza di Dio sono *a priori* od *a posteriori*. Ora, fondandosi le une e le altre sovra un sillogismo, la cui minore contiene un semplice fatto contingente esterno o interno allo spirito, esse non potrebbono avere un valore apodittico e assoluto, se il processo dimostrativo, che pianta il vero sul fatto, non

(1) Vedi la nota 38 di questo volume.

fosse precorso da un intuito, per cui il fatto si radica nel vero, come si chiarirà in breve.

Nè si vuol già credere che l'intuito sia perfetto, e contraddica al contrapposto altamente filosofico, che viene instituito dalla rivelazione fra la squisita conoscenza oltramondana e quella che occorre negli ordini presenti, rozza, inadequata, manchevole, *per ispecchio e in enigma* (1), come parla l'Apostolo. La perfezione dell'intuito umano in questa vita è solo in potenza: l'atto di questa cognizione pecca o difetta da ogni parte, come i primi moti e conati di ogni forza nascente e tuttavia novizia. Quindi è, che l'Idea è bilaterale: l'una delle sue facce è l'intelligibile, cioè l'Ente reale e assoluto; l'altra il sovrintelligibile, cioè l'intima essenza di esso Ente. Noi apprendiamo il sovrintelligibile, perchè per istinto siamo consapevoli della nostra potenza di apprenderlo, quando venga rimosso ogni ostacolo. La notizia enigmatica, a cui accenna san Paolo, importa la presente incomprensibilità delle cose; e la cognizione speculare è la scienza analogica, che possiamo avere di una parte dell'incomprensibile, per deduzioni raziocinali, o per rivelazione. Infatti l'analogia è una spezie di riverbero intellettivo, per cui una cosa si conosce imperfettamente in un'altra, come in uno smiraglio appannato, che ne riflette l'imagine infoschita e sfumante (2). Basti aver qui accennate queste cose, sulle quali altrove ricorreremo.

Il Primo filosofico è adunque l'Ente reale, che come idea madre, e cagion principe di tutte le cose, riunisce le proprietà degli altri due Primi. In questa locuzione composta la prima voce accenna particolarmente alla relazione psicologica, e la seconda all'ontologica, benchè i due concetti si compenetrino insieme, e si unizzino perfettamente. La quale si potrebbe esprimere col solo vocabolo di Ente, giacchè l'Ente senza più, non è l'ente possibile, ma bensì il reale e assoluto. E noi la piglieremo spesso in questo senso, contentandoci di aggiungervi l'epiteto di reale, ogni qual volta, potrebbe nascere qualche equivocazione.

Esaminato e veduto, in che risegga il Primo filosofico, fermiamoci per un istante a considerare l'intuito, o sia l'atto cogitativo, che ha l'iniziale apprensione di quello. Non voglio già esporre in questo luogo la teorica di tale intuito; la quale da sè sola fa una intera scienza; ma solo avvertire alcuni punti della dottrina del Rosmini, in cui l'illustre Autore si dilunga dal vero. Abbiamo testè avvertito ch'egli tiene il concetto primitivo dell'Ente, per astratto, generico, rappresentativo del mero possibile; e che considera la persuasione della sussistenza dei corpi, non già come idea, ma come effetto di un giudizio. Queste due asserzioni muovono da un terzo errore, che ricorre a ogni tratto nelle opere del Roveretano; cioè dalla confusione dell'idea riflessa colla idea diretta o intuitiva, che alcuni chiamano percezione nel senso dato a questa voce dalla scuola scozzese. La percezione o idea diretta è l'intuito, o sia l'apprensione immediata dell'oggetto: l'idea riflessa è l'intuito dell'intuito, la percezione della percezione, l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso. Il termine dell'intuito, o della apprensione immediata, è l'obbietto in sè stesso, cioè l'obbietto finito o infinito, ma sempre reale, concreto, positivo, individuale. Il termine della riflessione è l'intuito, e con esso l'idea dell'oggetto, non quale è in sè stesso, ma astratto, generalizzato, spogliato di ogni individualità, e ridotto alla condizione di mero possibile. Ondechè l'idea diretta o sia la percezione, e l'idea riflessa convengono insieme, sia nell'essere entrambe un atto del pensiero, sia nella sostanza del loro oggetto; ma differiscono pel modo, con cui apprendono esso oggetto; perchè l'una lo piglia, qual è in sè stesso, nella sua con-

(1) I. Cor. XIII, 12.
(2) Vedi i passi del Gersone citati nella nota 39 di questo volume.

cretezza, e come reale; l'altra lo afferra nella sua astrattezza, e come pensabile, cioè possibile, qual si è nello spirito; giacchè la possibilità delle cose è la pensabilità loro. Ora il Rosmini confonde in primo luogo l'idea riflessa colla percezione, e dà a questa le proprietà di quella, considerandola, come il mero concetto dell'ente possibile, astratto, generico; laddove dalle cose dette apparisce che tal concetto è prettamente riflesso, e presuppone l'intuito immediato dell'oggetto, cioè dell'Ente, nella sua realtà concreta e individua. In secondo luogo, egli confonde altresì la percezione dei sensibili colla sensazione e col sentimento, ripetendo dal senso il concetto dell'individualità delle cose. Conseguenza verissima, se ogni idea o percezione è astratta e generica; giacchè l'astratto e il generico non possono suppeditare il concreto e l'individuale, che è il loro maggior contrario; ma falsa se l'uomo percepisce i sensibili per un intuito così immediato e diretto, come quello, con cui apprende l'Ente reale. Questa cognizione immediata dei sensibili è la percezione dei filosofi scozzesi; la quale io credo essere un fatto indubitato, di cui una osservazione attenta è buon testimonio. Egli è vero che la percezione sola degli Scozzesi non basta a darci una intera notizia delle cose sensibili, spirituali e materiali, rivelandoci soltanto le proprietà sensitive, senza l'elemento intelligibile, per cui le concepiamo, come sostanze e cagioni. La percezione della scuola di Edimburgo non è adunque bastevole, per dichiarare appieno il concetto dell'esistenza de' corpi, e fa d'uopo ricorrere a un altro principio, di cui parleremo fra poco. La percezione del Reid s'immedesima in sostanza colla *percezione sensitiva corporea* del Rosmini; il quale osserva acutamente ch'ella per sè non dà la cognizione dei corpi, e che ci vuole inoltre un elemento intellettivo, riposto, al di lui parere, nell'idea dell'ente possibile. Ma l'ente possibile, astratto, generico, può egli dare il concetto d'individualità? No certamente. Dunque, conchiude il Rosmini, noi ammettiamo l'individualità, non già in virtù di una idea, ma per opera di un giudizio. Il che non si può sostenere per le ragioni anzidette; conciossiachè in fine in fine il nome stesso d'individuo, di cui ci serviamo frequentemente dee pure esprimere una idea determinata. La quale non si può avere altrimenti, che mediante un intuito della individualità stessa, simile all'intuizione primitiva dell'Ente reale, connaturata alla nostra mente.

Abbiam presupposto finora che l'Ente reale sia concreto, singolare, individuale; sentenza che ha mestieri di qualche dichiarazione. Il concetto di concretezza, di singolarità e d'individualità è composto di due elementi, l'uno positivo e l'altro negativo. L'elemento positivo è ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia queste voci, e che non si può definire, perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa; è insomma quello che si ha dinanzi allo spirito, quando l'Ente e il reale in sè stesso, con un atto diretto e immediato si percepisce. L'elemento negativo è il limite, la contingenza, l'imperfezione. Tutti i concreti, i singolari, gl'individui creati sono imperfetti, perchè finiti; e finiti perchè contingenti; donde nasce eziandio la varietà e la pluralità loro. Ora, quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di singolarità, individualità e concretezza, bisogna rimuoverne l'elemento negativo, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Di che seguita che l'Ente si può altresì dire astratto, generale e universale, in quanto tali concetti esprimono l'assenza di quell'elemento negativo, che nelle nozioni contrarie si acchiude. L'ente è adunque astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo, ma sotto vari rispetti, e in modo diverso dalle creature, perchè possiede bensì l'elemento positivo contenuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento negativo, che l'accompagna. Egli è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro da ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale, senza l'ente; l'astrattezza e la generalità sono l'ente, senza il reale: le prime doti alle esistenze effettive, le seconde all'ente possibile appartengono. Dalle une nascono le cose create: dalle altre le

idee riflesse. La divisione del concreto e dell'astratto, dell' individuale e del generale, è l' analisi dell' Ente reale : l' Ente reale è la sintesi di quelle proprietà (40).

Ho accennate queste avvertenze, per chiarire come il nostro Primo psicologico, non che essere una mera astrazione, è la realtà stessa, e non ha nulla di astratto, fuorchè la semplicità e la purezza intrinseca della sua natura ; la qual purezza, non che contraddire alla realtà, è necessaria a costituirla in grado assoluto e supremo. L' uomo certo non comincia coll' astratto ; e questa sola avvertenza basta a provare che lo spirito umano non può avere col concetto dell' ente possibile la prima entratura nel campo della cognizione ; giacchè tal concetto si fonda in quello dell' Ente reale, reso astratto dalla riflessione , che disgiunge mentalmente la realtà obbiettiva dalla notizia di esso ente. Egli è vero che la maggior parte dei filosofi moderni considerano eziandio come astratta, la notizia dell' ente schietto , cioè dell' Ente reale ; onde nasce quel pronunziato ripetuto in cento libri, che l' idea dell' essere è una mera astrattezza. Il che è verissimo dell' ente possibile ; ma se s' intende dell' ente reale, ciò è tanto vero , quanto il dire , che lo spazio infinito sia tondo o quadro o di altra figura ; poichè l' Ente in sè stesso è il principio di tutto e la fonte della concretezza non meno che dell' astrattezza. La logica moderna ha una gran paura di mutare gli astratti in concreti ; e in ciò ha ragione ; ma non si cura di convertire il concreto in astratto : il che è un altro vizio , più grave ancora del primo, e lo precede per ordinario. Imperocchè il vero primitivo essendo concreto in sè stesso, benchè contenga, riguardo al nostro spirito, il germe delle astrattezze, l' uomo dee mutare il concreto in astratto, per poter convertire l' astratto in concreto. E però, quando si dà opera alla seconda conversione dopo la prima ; si disfà il lavoro già fatto ; e si ristaura, almeno in parte, lo stato genuino e natio delle cose. Così, verbigrazia, i realisti del medio evo con la loro umanità, arboreità, Socrateità e altre simili squisitezze, si affaccendavano a ricomporre, almeno verbalmente, la realtà dell'ente distrutto dalle astrazioni peripatetiche del nominalismo; benchè nell' impresa loro fosse da lodare più l' intenzione che l' effetto. Il trasformare il concreto in astratto è dunque un male, senza compenso, poichè annulla il vero primitivo ; laddove il processo contrario è un male, che può riuscire a bene , se ristora , almeno in parte, il vero dianzi sbandito.

Il discorso umano è una vicenda continua di sintesi e di analisi, e il lavoro della riflessione è un astrarre e un concretizzare continuo. Dal fare e alternare e connettere insieme, bene o male, queste operazioni, nasce la bontà o la viziosità del metodo scientifico. Distinguansi due specie di astrazione e di composizione, l' una legittima e naturale, l' altra illegittima e contraria alla natura. L' astrazione rea consiste nel dissociare gli elementi concordi, e nel disfare la sintesi naturale delle cose. Ad essa tien dietro la cattiva composizione, che accozza insieme gli elementi discordi, ordisce una sintesi mentale, contraria alla reale, e genera una vera illusione fantastica, simile alla Maia delle scuole indiche. L'astrazione legittima discioglie la sintesi apparente e illusoria, e distingue gli elementi pugnanti, confusi da quella. Finalmente la diritta sintesi ricongiunge gli elementi accordanti, e rifà , o per dir meglio , riconosce la sintesi reale dell' Idea e della natura. Ora l' astrazione che separa l' Ente e l' Uno dalle esistenze e dal moltiplice , distruggendo il fantasma immaginativo, che gl' immedesima insieme, e la composizione, che restituisce l' intelligibile a norma dell' Ente, il sensibile a norma dell' intelligibile, sono entrambe buone e legittime. Laonde in questo caso si muta il falso astratto in vero concreto, convertendo il falso concreto in vero astratto.

L' idea dell' Ente, come l' abbiam dichiarata , contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l' intuito primitivo dell' Ente, senza conoscere che l' Ente è; giacchè nel caso contrario, l' essere sarebbe il niente, e l' Ente reale non sarebbe reale ; il che ripugna. Nè la realtà dell' Ente si affaccia allo spirito, come una cosa

contingente, relativa, che può non essere; ma sì bene, come necessaria, assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile. Infatti l' uomo non può pensare il nulla; e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contraddizione, che v' ha a pensare, senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocchè lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso (*). Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: *l'Ente è necessariamente*, purchè si noti che il concetto espresso dall' ultimo vocabolo non fa altro che dichiarare una proprietà inerente all' Ente stesso, come Ente. Che se spesso è opportuno d' indicar questa nota, con un vocabolo distinto, qual si è quello di ente necessario, ciò accade, come vedremo ben tosto, perchè la prima di queste voci è abusata nel comune linguaggio, e può riuscire equivoca, quando si adopera separatamente.

Il giudizio: *l' Ente è necessariamente*, contenuto nell' intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimonio e uditore di una sentenza che non esce da lui. Infatti se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subbiettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L' autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell' atto immediato dell' intuito, è l' Ente stesso; il quale, ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente. Questa parola obbiettiva, in cui consiste il fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza perviene allo spirito, per opera dell' Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d' idealità assoluta. Infatti l' Ente rivela sè medesimo, e dichiara la propria realtà al nostro pensiero, mediante l' intelligibilità connaturata alla sua essenza e necessaria all' esercizio della virtù cogitativa in ogni spirito creato. L' intuito riceve la notizia dell' Ente dall' Intelligibile, onde trae del pari la sua potenza intuitiva; e siccome l' Ente è l' Intelligibile stesso, egli viene da noi inteso in quanto si pone, e si pone, in quanto si intende: l' idealità e la sussistenza s' immedesimano insieme. Lo spirito intuente vedendo l' Ente come suo obbietto, contempla seco l' autonomia, che gli è propria; ma non l' afferma con un atto volitivo e determinato, come incontra negli altri giudizi: imperocchè conoscendolo col medesimo atto, in cui risiede l' essenza dell' apprensione intuitiva, l' affermazione, che ne conséguita, non procede dall' intuito, ma dall' obbietto stesso, cioè dall' Ente, rampolla. Egli è vero, che quando il pensiero si ripie-

(*) Due avvertenze bisogna fare acciò dalla dottrina sviluppata in questo luogo non si tragga alcuna conseguenza contraria alla mente stessa dell' Autore.

1. L' A. dice « conoscersi dallo spirito che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso. » Se il nulla (cioè il non essere nel senso nostro) è impossibile, se ne potria ricavare che ogni cosa è necessariamente, la qual proposizione sarebbe veramente panteistica. Ma a togliere tale difficoltà devesi osservare, che il nulla può dirsi impossibile rettamente in due sensi. 1. In quanto esprime l' interna contraddizione di due idee, una affermazione ed una negazione, pronunziata nell' atto stesso, e relativa alla stessa cosa; ma no certo in quanto significa la semplice privazione o mancanza di qualsivoglia cosa reale. 2. Può dirsi ancora rettamente che il nulla è impossibile, nel senso che dinoti la privazione dello stesso essere necessario, essendo chiaro che quando l' essere necessario potesse non esser reale, non più si potrebbe dir necessario.

2. L' A. dice, che « l' idea dell' Ente contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l' intuito primitivo dell' Ente, senza conoscere che l' *Ente è*. » Siccome l' A. chiama razionale e pure questo giudizio, così potrebbe credersi da alcuno che la realtà propria dell' ente non fosse che una realtà ideale, nel qual caso si andrebbe nell' Egelianismo. Ma per contra è da notare che i termini di detto giudizio vengono ad ogni tratto assunti dall' A. siccome reali, e che lo stesso giudizio « l'Ente è necessariamente, » secondo lui, non è un pronunziato dello spirito, ma sì bene è prodotto dall' Ente stesso, il quale « ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra. Dice: io sono necessariamente. ».

(*Nota del Regio Revisore*)

ga sovra di sè, e l'intuito primordiale entra nel dominio della riflessione, l'uomo dice prima a sè stesso, poi agli altri: *l'Ente è;* ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo. Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore obbiettivo, perchè è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo, che lo precede, lo fonda e lo autorizza. La ragion dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragion di Dio e quindi possiede un'autorità senza appello (41).

La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta per opera della riflessione, è il primo anello della filosofia, come artificio umano. Ma questo anello si congiunge con un giudizio divino, e ricava da esso ogni sua virtù; onde segue che la filosofia ha la sua base nella rivelazione, che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina. Iddio non è dunque solamente l'oggetto della scienza, ma ne è eziandio il primo maestro, ed è maestro dello scibile, perchè è l'Intelligibile. Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio; non sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito. Eccoti la ragione profonda, che chiarisce la verità dell'ontologismo, e l'assurdità del sistema contrario. La filosofia, prima di essere un'opera umana, è una creazione divina; laddove i psicologisti, frodando la filosofia del suo appoggio celeste, e spiccandola dall'Ente, ne fanno un mero artificio umano, la condannano a un dubbio doloroso, e le assegnano il nulla, come suo principio e compimento.

Fra il divino giudizio primitivo e l'umano giudizio secondario, cioè fra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola, per cui il vero intuitivo si fa accessibile alla facoltà ripensante, e l'uomo è in grado di ripetere a sè stesso ed agli altri il giudizio di Dio. Ma la parola, che esprime la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione, o per parlare più esattamente, la rivelazion primordiale, vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione, che esprime umanamente la divina pronunzia. La riflessione, munita di questa proposizione obbiettiva, si appropria il giudizio corrispondente, lo ripete, lo esplica, e ordisce col suo aiuto il lavoro scientifico. Dal che si vede che *il giudizio divino è espresso da una proposizione egualmente divina, nella ripetizione riflessiva della quale consiste il principio, e nella esplicazione il proseguimento della filosofia umana.* Accenno di volo ciò che ho già dichiarato in parte, (e dichiarerò meglio in appresso,) per mostrare, come le idee che vo sponendo s'intreccino insieme e formino un sistema unico.

Nel detto giudizio abbiamo il principio della formola ideale. Ma si è dianzi avvertito che questa formola dee consistere in un pronunziato composto di tre concetti diversi. Ora siccome nella prefata sentenza il concetto è unico, e i tre termini risultano dalla sua replicazione, ci è d'uopo cercare un altro giudizio, che congiunto al primo ci porga le tre nozioni richieste. Questa indagine si fonda in un postulato, la cui ragionevolezza risulterà dalla soluzione medesima.

Il nuovo giudizio, di cui andiamo in traccia, dee intrecciarsi col primo, e comporre con esso un solo giudizio. Altrimenti, la formola ideale si comporrebbe di due giudizi separati, e in vece di una formola, ne avremmo due. La formola ideale è organica, e tutte le sue parti debbono concatenarsi insieme logicamente, e formare un sol corpo. Ci è d'uopo adunque incominciar la ricerca da qualche concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia seco una connessità intrinseca.

Il linguaggio ci somministra un vocabolo, il cui significato ha col concetto dell'Ente una stretta parentela, come apparisce dalla sua etimologia medesima. Il qual vocabolo è quello di *esistenza*, comune a tutte le lingue moderne, che traggono dal latino. Pigliamolo ipoteticamente, e proviamo, se con esso si può costruire la formola, che andiamo cercando.

La voce latina *exsistere* suona *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *mostrarsi*, e si usa a significare la manifestazione, o sia l'esplicazione di una cosa, che prima era come occulta, avviluppata, implicata in un'altra, e che uscendone si rende visibile di fuori (1). Questo è il senso suo proprio ed etimologico, donde nasce il metaforico, che si dà alla parola *esistenza* nella nostra volgare favella. Ma la propria significanza della dizione italiana, benchè metaforica, rispetto alla latina, in quanto applica all'ordine metafisico delle cose ciò che latinamente si dice dell'ordine fisico, le risponde tuttavia a capello, per un altro verso; imperocchè nei due concetti si accenna il passaggio dalla potenza all'atto (2). L'*exsistere* latino annunzia l'operazione, per cui una cosa, che prima era potenzialmente, comincia a essere attuale; e l'*esistenza* del nostro idioma esprime pure un concetto analogo, come vedremo ben tosto. Il solo divario si è, che giusta l'antico vocabolo, l'attuazione della potenza è meramente esplicativa, laddove nel moderno è produttiva e creatrice; onde per questo rispetto si può dire che noi metaforizziamo la voce del Lazio. Egli è vero che il volgo e bene spesso anche i filosofi pigliano la voce *esistere*, come sinonima di *essere*, e viceversa; onde dicesi che *Iddio esiste*, e che *il mondo è*; ma queste locuzioni, benchè molto usitate, non hanno annullata affatto la prima significazione (42). E gli orecchi delicati ben se ne accorgono; com'è accaduto al Vico, studiosissimo e conoscentissimo della esattezza filosofica delle voci, il quale appuntò il Descartes di aver detto: *penso, dunque sono* (43) (3). Ma il Descartes, il cui acume nelle materie filosofiche non era straordinario, usa a ogni poco promiscuamente le due voci, e non mostra di avere il menomo sentore del loro divario; tanto che la semplicità del filosofo chiarisce in questo caso la perfetta innocenza dello scrittore (44).

Oltre la relazione della potenza e dell'atto, la voce *exsistere* esprime o almeno accenna un altro elemento intellettivo di non piccola importanza, che vuol essere avvertito. Imperocchè essa consta, come ognun vede, della particella *ex* e del verbo *sistere*. Ora questo verbo e i suoi simili o i suoi derivativi esprimono, qual più qual meno direttamente, quel concetto metafisico, che corre presso i moderni sotto la voce di *sostanza*; la quale deriva dal vocabolo latino *substantia*, di bassa lega, usato però da Seneca e da Quintiliano, e così necessario nelle discussioni filosofiche, che la sua assenza si fa sentir troppo spesso negli scritti di Cicerone (4). Quindi pure ne nacque il *substratum*, che piace ad alcuni moderni. La parola *exsistere*, accennando alla sostanza col verbo, e alla derivazione colla particella, inchiude il concetto di *una sostanza, che trovasi potenzialmente in un'altra, e che in virtù di questa trapassa allo stato attuale, e comincia a reggersi da sè stessa*. Questa sintesi mentale dell'originario concetto corrispondente alla voce *exsistere*, è sufficientemente adombrata dall'etimologia di tal voce.

Si avverta ancora che la particella *ex* indica nel senso proprio e materiale un moto dal didentro al difuori, come la particella *in* esprime un moto contrario ovvero quella insidenza e quella quiete, che è l'effetto di un conato operante dal difuori al didentro; il che chiaro apparisce, se la voce *exsistere* si ragguaglia colla voce *insistere*. Metaforicamente poi, la particella *ex* dà ad intendere l'azione, per cui la causa

(1) Il Forcellini la sinonima con *prodire, apparere, exire*, e la traduce colle voci italiane *uscire*, *apparire*, *venir fuori*. E osserva, che « saepe ponitur pro *esse*, ita tamen ut aliquem semper mo« tum adsignificet exeuntis, apparentisve *essere*, *comparire* » (*Lexic*. Patav., 1805, tom. II, p. 250).

(2) La Crusca chiama esistenza *l'essere in atto*, e esistente ciò *che è in atto* (*Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 519).

(3) Vico, *Op. lat.* Mediol., 1835, tom. I, p. 106, 107, 135. Cons. *ibid.*, p. 54.

(4) Il Forcellini la definisce *essentia*, *natura*, *qua quaeque res est* (*Lexic.*, tom. IV, p. 255). La Crusca la circoscrive assai meglio, e la distingue nel senso più proprio dall'essenza (*Diz. della ling. ital.* Pad., tom. VI, p. 1144).

produce l'effetto; onde la voce *esistere* nel significato originalmente metaforico, che per noi è divenuto proprio, mette innanzi allo spirito l'assioma di causalità, nello stesso modo che le voci latine *subsistere*, *substare*, e il nostro *sussistere* rappresentano quello di sostanza.

Raccogliendo insieme tutti questi concetti indicati dalla voce *esistenza*, ed espressi, quando essa si adopera con proprietà maggiore, possiam dire che l'esistenza è *la realtà propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla.* Onde séguita che l'idea di esistenza non può star da sè, e si riferisce necessariamente ad un'altra, verso la quale ha la stessa attinenza, che l'effetto verso la sua cagione. Ora questa idea madre non può essere, se non quella dell'Ente. Lo spirito, considerando l'esistenza, come un effetto, è costretto a cercare una causa; ma se questa causa è un'altra esistenza, siccome ciò che esiste è un effetto, egli è costretto di risalire a un'altra cagion superiore, finchè ne trovi una tale, che sia mera causa, senza essere effetto; cioè, che sia causa assoluta e necessaria di sua natura. Nè il processo in infinito torna possibile, poichè per via di esso si avrebbe soltanto una successione infinita di effetti,senza causa alcuna; che è quanto dire di effetti che non sarebbero effetti, non avendo causa, nè sarebbero cause, avendo ragione di effetti. Ora l'Ente puro, assoluto, necessario, è la sola causa veramente prima, perchè è la sola cosa, che sia per propria natura, e non dipenda da alcun'altra. L'idea di esistenza è adunque inseparabile da quella dell'Ente, e ci si rappresenta, come un effetto, di cui l'Ente è la cagione.

In che modo l'esistenza è prodotta dall'Ente? Se si procede *a posteriori*, salendo dall'effetto alla cagione, si riesce di necessità a conchiudere che l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nell'Ente, e che la produzione è una semplice esplicazione. Si dovrà dunque rigettar la creazione, e abbracciar la dottrina dei panteisti e degli emanatisti. Infatti, come mai si potrebbe ottenere un'altra conclusione, procedendo *a posteriori?* Chi cammina a questo modo, sale dall'effetto alla causa, e conchiude che la causa dee contenere in potenza l'effetto, perchè l'effetto è un atto, che presuppone la potenza. Ma la causa può contenere virtualmente l'effetto in due modi; comprendendo in sè stessa la sostanza di esso effetto, e avendo solo il potere di mutarne la forma, esplicandola ed estrinsecandola; ovvero traendo dal nulla, non solo la forma, ma la sostanza della cosa prodotta. Secondo il progresso *a posteriori*, non si può pervenire a conoscere la virtù creatrice; imperocchè, per giungere a questo termine, sarebbe d'uopo annullare l'effetto, prima di aver trovata la potenza, che lo produce. Ma se l'effetto si annulla mentalmente, non se ne può più rinvenir la cagione, giacchè manca la base, a cui si appoggia il discorso. Possiamo infatti rappresentarci il processo *a posteriori*, come una proiezione diritta B--A, nella quale col punto B s'indica l'idea dell'esistenza, col punto A l'idea dell'Ente, e col tratto lineare il processo discorsivo dello spirito. Ora, se lo spirito vuol concepir l'Ente, come creatore, bisogna che prima di giungere al punto A, egli annulli col pensiero il punto B, che esprime l'esistenza; giacchè ciò che sussiste non può essere creato, in quanto già sussiste. Ma in primo luogo l'annullare il concetto, su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo. In secondo luogo, se si annulla B prima di giungere ad A, come mai si potrà toccare la meta? Nè si dica, che anche annullando mentalmente B, la notizia preconcetta, che si ha di A, permette di continuare il ragionamento; perchè se si ha una notizia preconcetta di A, ciò mostra che si ragiona *a priori*, e non *a posteriori*. E veramente il discorso comune, con cui i filosofi e i teologi provano la creazione, non è *a posteriori*, se non in apparenza, e si fonda sovra una sintesi *a priori*, come tutti i discorsi di questo genere.Ma se in effetto si camminasse *a posteriori*, l'emanatismo e il panteismo sarebbero l'esito necessario del raginamento, come farò vedere in luogo più opportuno.

In vece adunque di cercare, come l'esistente sia prodotto dall' Ente, bisogna stabilire come l' Ente produca l' esistente. (Questi due modi di parlare indicano la stessa ricerca, ma esprimono due metodi affatto contrarii). La causalità è certamente il nesso, che congiunge insieme i due termini della proposizione, la cosa producente colla cosa prodotta. Benchè l' idea di causa sia suscettiva di varie modificazioni, egli è chiaro cha quando si applica all' Ente, la si dee pigliare in modo schietto e assoluto, senza alcuna limitazione ; altrimenti non potrebbe adattarsi a quest' uso. Ora la causa nel suo significato schietto e assoluto, è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe veramente causa. Come prima, ella non è l' effetto di una causa anteriore ; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de' suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all' effetto, come effetto, la causa, di cui parliamo, è veramente causa prima ; riguardo all' effetto, come sostanza contingente, la Causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la Causa prima e efficiente dee esser creatrice, perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d' altronde la sostanzialità dell' effetto prodotto ; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l' estrinsecasse, come fattrice, e non come creatrice. L' uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi ; tuttavia, anche rispetto al modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla Causa prima. L' idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto. E siccome l' idea di causa costituisce uno dei primi principii della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l' atto creativo dalla causa operante, nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono, come infinite e assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, eziandio secondarie e finite, involge quello di una Cagion prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l' idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità.

Si dirà forse da un lato che i teologi e i filosofi, i quali ammettono l' idea di creazione, la tengono per un mistero altissimo, per un dogma incomprensibile ; e dall' altro lato, che tutti i filosofi antichi l' ignorarono, e molti moderni l'impugnano risolutamente. Oltrechè, se la creazione fosse razionalmente evidente, il panteismo non avrebbe sedotto in ogni tempo le menti più profonde e sagaci, nè tornerebbe in campo a ogni poco nelle scuola dei filosofi ; conciossiachè questa dottrina è appunto plausibile al giudizio di molti , perchè promette e si vanta di spiegare il fatto della esistenza universale, senza ricorrere alla creazione.

Rispondo che il concetto di creazione non è più chiaro o più oscuro degli altri concetti, appartenenti alla formola ideale Ogni concetto ideale ha due facce, l' una intelligibile e l' altra sovrintelligibile, e si può paragonare a un punto luminoso, che spicca in mezzo alle tenebre, facendoci sentire e in un certo modo vedere, e costringendoci ad ammettere, l' oscurità, che lo circonda. Il chiaro presuppone l'oscuro, come a vicenda l' oscuro non si apprende, senza l' aiuto del chiaro. Ora l'oscuro dell' Idea è il sovrintelligibile ; il quale si riproduce in ogni parte del mondo ideale, e trovasi nel concetto di Ente, come in quello dell' atto creativo. E siccome il concetto di Ente è la radice e il principio delle altre nozioni ideali, così l' impenetrabilità dell' Ente è la radice e il principio delle altre oscurezze ; ond' è, che per esprimere l' elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*. La creazione, considerata come il nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, è chiarissima, e tanto chiara, quanto la causalità in genere ; giacchè la causa non può essere altrimenti, che creatrice, se non è limitata, vale a dire, se è semplicemente e assolutamente

causa. Ora la causa è l'Ente in relazione coll'effetto, l'Ente, come operatore e causante; donde sèguita, che se l'essenza è impenetrabile in sè stessa, oscura pure dee essere l'essenza della causa, e quindi anche l'essenza dell'atto causante, cioè della creazione; giacchè l'atto dell'Ente proviene dall'essenza. Il sovrintelligibile della creazione si rifonde in quello dell'Ente, e ne riproduce l'oscurità; non potendo noi concepire, come si possa fare una cosa dal nulla, perchè non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente, e il modo intrinseco delle sue operazioni. Ma ciò che da un lato torna incomprensibile, dall'altro riesce chiarissimo; giacchè il cominciamento dell'esistenza è quello, che costituisce l'effetto, e la sua relazione verso la causa; onde non è possibile l'intendere menomamente il significato di questa voce *effetto*, (così frequente nel favellar comune degli uomini,) e di tutti i vocaboli, che in qualche modo esprimono l'azione, senza avere almeno una notizia confusa dell'atto creativo. Ma qual è l'essenza di questo atto? Qual è il modo, con cui l'Ente opera e dà principio a ciò che dianzi non esisteva? Qual è in somma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste domande; benchè la sua impotenza non derivi da una oscurità speciale dell'atto creativo, semplicemente preso, ma dalla sua relazione coll'essenza della causa creatrice. Il che tanto è vero, che la stessa oscurità si trova nel capire la sola efficienza dei fenomeni; giacchè la produzion dei fenomeni, o sia modi delle cose, è pure una vera creazione. Che se i panteisti e gli emanatisti ammettono questa creazione, benchè non la comprendano più dell'altra, ciò succede per due cagioni. L'una, che vi sono costretti dall'assioma di causalità, che verrebbe meno del tutto, se la creazione dei fenomeni si dichiarasse per impossibile, come quella delle sostanze. L'altra, che l'uomo ha in sè nel suo libero arbitrio, e fuori di sè, l'esempio e la prova di questa efficienza formatrice; onde, benchè inetto a comprenderla, l'ammette, come un fatto sperimentale. Laddove egli non isperimenta l'efficienza delle sostanze, ma la conosce per opera della sola ragione, come un privilegio dell'Ente increato.

I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione, molti moderni lo impugnarono, e per evitar lo scoglio del mistero, ruppero in quello dell'assurdo, cioè nel panteismo. Ma ciò che prova, se non l'orgogliosa fiacchezza dello spirito umano? Se non che, questa verità non fu più infelice degli altri dogmi ideali; giacchè si trovano e si trovarono in ogni tempo dei sensisti e degli scettici, come dei panteisti. L'oscurità della creazione proviene da quella dell'Ente; onde, se i panteisti ripudiano la creazione, perchè è in parte oscura, gli scettici più logici negano l'Ente, perchè non è affatto chiaro. Egli è vero che, negando l'Ente, commettono il massimo dei paralogismi; ma ciò loro non rileva, perchè nel sovvertire il principio di ogni logica, in virtù della logica stessa, e nel toccare per diritto raziocinio il colmo dell'assurdo, consiste appunto il pregio sovrano dei Pirronici. Tutti i falsi sistemi di filosofia e di religione hanno in comune il torto di negare il chiaro in odio dell'oscuro, laddove il retto filosofare prescrive di ammetter l'oscuro, in grazia del chiaro, da cui è inseparabile. Anche gl'idealisti e i fatalisti negano la realtà de' corpi e del libero arbitrio, a causa dell'arcana loro natura. Oltrechè, v' ha una ragione particolare, per cui i filosofi, specialmente antichi, trascurarono il dogma della creazione, anzichè le altre parti della formola ideale; ed è, che la creazione è semplicemente un'attinenza, un nesso, una copula degli altri due termini; laddove questi esprimono una verità sostanziale. L'ente e le esistenze, sostanze permanenti, immediate allo spirito, quello radice di ogni conoscimento, queste soggette alla sensata apprensiva, non potevano così di leggieri occultarsi alla veduta; laddove egli è facile il non percepire distintamente, e l'alterare o negare riflessivamente l'atto creativo, che non è una sostanza spirituale o sensata, ma un modo immanente e semplicissimo. Che più? L'Idea stessa dell'Ente fu alterata più o meno da tutti i filosofi antichi e moderni estranei al Cristianesimo, e questa alterazione, come vedre-

mo più innanzi, fu la causa principale, per cui oscu ossi il concetto dell' azione creatrice.

L' Ente è adunque di necessità creatore, se è cagione delle cose. Ma è egli veramente cagione? Noi l' abbiamo supposto, non provato. Infatti, se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza all' idea di Ente, questo si dee bensì ammettere come causante, giacchè la sua azione è necessaria, per ispiegare l' altro concetto; se non che, in tal caso la causalità divina non si può concepire, come creatrice, ma solo come emanatrice, conforme a ciò che abbiamo dianzi avvertito. Se poi si discorre *a priori*, siccome non si ha ancora il concetto riflessivo di esistenza, in che modo l' Ente assoluto potrà essere conosciuto, come cagione? L' idea dell' Ente reale non inchiude per sè stesso il concetto di causa agente al di fuori; altrimenti, si dovrebbe concepire, come necessariamente operante: la creazione non sarebbe libera; e una creazione fatale conduce al panteismo. Infatti, se Iddio non crea liberamente, le sue fatture debbono essere necessarie e assolute, come Iddio stesso, nè possono distinguersi dalla natura divina. L' idea dell' Ente inchiude la potestà di causare, ma non l' atto causante, se quest' atto è libero nella sua causa, e contingente ne' suoi effetti. Anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta, se non dopo l'atto; perchè la potenza è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità, che ne è il concreto. Se adunque s' ignora l' atto creativo dell' Ente, (e s' ignora sempre da chi ripensa soltanto l' intuito dell' Ente schietto,) non si potrà pure conoscere la potenza, ch' egli ha di creare; e però non sembra più agevole l' ottenere *a priori*, che *a posteriori*, il concetto di creazione. Insomma, se la nozione di esistenza precede quella dell'Ente, non ci è verso di poter salire all'Ente creativo; e se all' incontro si ha solo l' idea dell' Ente schietto, senza quella di esistenza, come si potrà concepire esso Ente qual causa creatrice?

E pure io credo quest' ultimo progresso per sè facilissimo; nè ci veggo altra difficoltà, fuori di quella, che nasce dalle inveterate abitudini dello spirito nell' esercizio speculativo. Quando l' uomo si è avvezzo a un modo di vedere, e la sua mente si è per così dire connaturata a una speciale applicazione, e ad un riguardo particolare verso gli oggetti, egli è difficile, per non dire impossibile, che da lui si scorga ciò che si attiene ad una posizione diversa, anzi contraria; sovrattutto, se all' assuetudine propria si aggiunge coll'uso della età presente e vicina, il peso gravissimo della pratica universale, dell' autorità e dell'esempio. I filosofi più moderni, non eccettuati eziandio quelli che si credono ontologisti, si sono talmente avvezzi al psicologismo, che questo metodo si è volto loro in natura. Ora la situazione intellettiva, in cui il psicologismo colloca lo spirito, è buona e giusta per qualche verso; ma falsa per altri rispetti,e oso dire per li più importanti, perchè parziale, eccentrica, circoscritta da angustissimi limiti. L' ontologista si trasporta nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una girata d'occhi tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall' Ente, che è la cima e il mezzo dell'universo; laddove il psicologista, locato in un punto della circonferenza,può solamente squadrarne una piccola parte. Il primo è comparabile ad un viaggiatore, che per conoscere la pianta di una città e le sue pendici, sale sopra il pinnacolo dell' edifizio più centrale ed eccelso, donde può senza muoversi, girando solo il capo, vagheggiarla tutta: il secondo somiglia a chi per sortire lo stesso effetto si affacciasse a un verone o ad una finestra, che scuopre una piccola parte del paese. Ora il problema della creazione, sul quale il psicologismo si mostra affatto incompetente, è sopra ogni altro rilevantissimo. D'altra parte, la risoluzione ontologica di esso, sola plausibile,si allontana talmente dal consueto ordine dello speculare, che forse anche i pratichi saranno inclinati a rigettarla, prima di averla per ogni verso considerata e sottoposta a un' accurata disamina. Per evitare, se è possibile, questo inconveniente, io vorrei con quella franchezza, che non è forse temeraria a chi ha meditato il suo tema, e ventilato lungamente da ogni canto, pregare i miei benigni lettori

a recar su tal punto una speciale attenzione, ragguagliandolo col processo metodico dell' ontologismo, a cui si riferiscono più o meno direttamente le varie parti della presente opera.

A fine di chiarire il processo, con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione, mi si conceda per un momento di fare una ipotesi, pigliando, come vero, ciò che si tratta di provare con questo discorso. Io suppongo che questa proposizione: *l' Ente crea l' esistente*, esprima una realtà. Rimoviamo da noi in prima le opinioni preconcette e gli errori del psicologismo, che considera il primo vero, come una cosa racchiusa nell' animo nostro, e avente al più una relazione di corrispondenza e di somiglianza coll'oggetto estrinseco. Trasferiamoci col pensiero fuori di noi, e consideriamo la verità in sè stessa, persuasi, che l' intuito con cui l' apprendiamo, è una mera e schietta apprensione del suo obbietto, mediante la quale, lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita. Ridotta così la detta formola, che supponghiamo esser vera, al genuino valore di un processo obbiettivo e ontologico, ciascuno de' suoi membri rappresenta una realtà obbiettiva, che sussiste effettualmente in sè stessa, fuori del nostro spirito. La quale è assoluta e necessaria nel primo membro, cioè nell' Ente; relativa e contingente nell' ultimo, cioè nell' esistente. Il vincolo tra questi due membri è la creazione; cioè un' azione positiva e reale, ma libera, per cui l' Ente, (cioè la Sostanza e Cagion prima,) crea le sostanze e le cause seconde, le regge e contiene in sè stesso, le conserva nel tempo coll' immanenza dell' azione causante, che, in ordine alle cose prodotte, è una continua creazione. Abbiamo adunque nella prefata formola tre realtà indipendenti dalla mente nostra, cioè una Sostanza e una Causa prima, una multiplicità organica di sostanze e di cause seconde, e un atto reale e libero della Sostanza prima e causante, in virtù del quale l' Ente uno si collega colla moltiplicità delle esistenze create.

Tal è il processo ontologico, espresso dalla formola, che abbiamo supposta. Aggiungiamovi ora il nostro intuito, che avevamo rimosso coll'astrazione, per considerare la formola nella sua entità obbiettiva. Accoppiando colla formola il conoscimento intuitivo, per cui ella si percepisce, il processo ontologico diventa psicologico, e ogni membro obbiettivo del vero diventa un concetto, rispetto alla cognizione da noi posseduta. Ma in questa trasformazione non vi ha cambiamento effettivo da nessuna delle due parti; giacchè in ordine all' oggetto, i tre membri della formola, cioè l'Ente, l' esistente e l' azione creativa, rimangono tre realtà, come prima; in ordine al soggetto conoscente, non occorre altro che un semplicissimo intuito immediato di quelle tre cose reali, che non riceve in sè medesimo alteramento e divisione di sorta. Non bisogna qui figurarsi coi fautori del psicologismo che l' atto cognitivo faccia entrare in noi non so quale specie o imagine o forma della realtà esteriore, e che questa entità mentale sia il termine della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in sè stesso, ma in noi medesimi. Tommaso Reid ha mostrata appieno la falsità di questa immaginazione, per ciò che spetta alla conoscenza de'corpi, e qui noi non facciamo altro, che applicare la dottrina di lui a tutto il vero intuitivo, fondati sulla stessa base del filosofo scozzese, cioè sulla obbiettiva e immediata evidenza. Non bisogna anche immaginare cogli stessi psicologisti che la mente nell' apprendere le varie membra della verità obbiettiva, cangi l' ordine loro, e cominci dall' esistente, per salire all' Ente, laddove nel giro della realtà l' Ente discende all' esistente, e non viceversa. Imperocchè il supporre che l'ordine psicologico primitivo cammini a rovescio dell'ordine ontologico, oltre all'esser gratuita e strana sentenza, contraria manifestamente all'evidenza obbiettiva della identità dei due ordini, ed argomenta che dall'intuito si alteri la rappresentazione delle cose reali. Egli è vero che nello stato riflesso l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose; nel che consiste per qualche parte il lavoro scientifico; ma ciò non può intervenir nell' intuito, e intorno alla scienza prima. L' Idea non essendo adunque altro che l'ob-

bietto stesso, in quanto è percepito dallo spirito, ne segue che le idee di Ente, di esistente e di creazione, esprimono tre realtà, giusta la formola presupposta; e che quindi il processo, in cui sono da noi vedute, è del pari effettivo, aggiuntovi solo il nostro intuito mentale.

Da queste avvertenze si deduce, che se la formola da noi presupposta è vera, la nostra cognizione intuitiva dee percepire i suoi tre termini, secondo l'ordine, in cui sono realmente disposti, e perciò dee apprendere la creazione, come un fatto, di cui lo spirito è testimonio, discendendo dall'Ente alle esistenze, e apprendendo queste nell'atto creativo, che le trae dal nulla. Ora per convertire questa ipotesi in un pronunziato certissimo, egli basta aver l'occhio al processo sintetico, che in breve soggiungeremo; dal quale apparirà manifesto che bisogna porre in dubbio i concetti più chiari e i giudizi più inconcussi dello spirito umano, o riconoscere che il processo ideale succede appunto come l'abbiam descritto. E chiunque conosce il genio e il valore della sintesi non chiederà altra prova. Ma prima di entrare in questo discorso, possiamo appurare la verità della nostra formola con un metodo più facile e speditivo. Che la creazione sia il solo modo, con cui si possa spiegare l'origine delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, è sentenza troppo nota e triviale, che non ha qui d'uopo di essere fiancheggiata colle solite prove. Il dogma della creazione è dunque un fatto scientificamente certo, cui la ragione riflessa, discorrendo *ab absurdis*, indirettamente dimostra. Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la quistione, che ci avevamo proposta. Alla quale è pronto il rispondere che quel fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'azione e quasi il movimento, in cui il fatto consiste, è vedere il principio, da cui l'atto muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta. Imperò nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l'Ente nella sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta e raccolto in sè stesso, ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze, ed estrinsecante in modo finito colle sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature, come il termine esterno, a cui l'azione dell'Ente si riferisce. L'uomo adunque acquista il concetto di esistenza, perchè ha dinanzi agli occhi della mente la produzione continua della medesima. Il processo psicologico dell'intuito essendo identico all'ontologico, il tenore del nostro conoscimento non si differenzia dall'ordine estrinseco ed effettivo delle cose. Come i tre termini reali, cioè l'Ente, l'azion creatrice e le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva, così i tre termini ideali, che vi corrispondono, hanno la stessa successione nello spirito umano; il quale contempla le esistenze prodotte nell'Ente producente, ed *è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione*.

La conseguenza è singolare, ma rigorosa e irrepugnabile. Essa non si può mettere in dubbio, senza far l'una delle tre cose; o tor via le esistenze e cader nell'idealismo assoluto; o ammettere le esistenze, come increate, e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo, dell'emanatismo; o accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell'intuito, per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa. Ora chi vuol negare la medesimezza dei due processi dee stabilire che l'idea è un non so che di subbiettivo, e ch'essa risiede, non già in un intuito semplicissimo, ma in un lavoro mentale, che muta e sconvolge l'ordine reale delle cose; la quale asserzione, dopo l'indirizzo, che la scuola scozzese diede alla psicologia, è impossibile a sostenere. Che se al dì d'oggi molti si ostinano ancora a supporre il contrario, ciò accade, perchè i lavori degli Scozzesi, e quelli in ispecie di Tommaso Reid, sono più citati, che studiati e conosciuti. L'idea non essendo altro che l'obbietto in quanto è intuito, il vincolo, che corre fra le idee, non può diversificarsi dal nesso, che lega insieme gli obbietti.

Ora nella sfera obbiettiva l'Ente produce le esistenze per via della creazione. Dunque nel giro subbiettivo noi acquistiamo il concetto dell'esistente, perchè lo apprendiamo; e lo apprendiamo, perchè lo veggiamo prodursi attualmente innanzi agli occhi della mente nostra. L'ordito del lavoro sintetico dello spirito umano, che andremo successivamente esplicando, sgombrerà ogni oscurezza, e rimoverà ogni dubbio dalla nostra proposizione.

Abbiamo avvertito di sopra che nell'intuito immediato dell'Ente si contiene un giudizio, per cui viene affermata la realtà di esso Ente, e che questo giudizio, base di ogni evidenza, è obbiettivo e divino. Ora possiamo aggiungere che l'Ente considerato, non già solo come Ente, ma come Ente causante, ci dà la percezione di un fatto, che è del pari obbiettivo e divino, cioè della creazione. Noi pigliamo adunque contezza coll'intuito di un giudizio divino, e di un fatto divino. Pel primo l'Ente dice: io sono. Pel secondo, egli pronunzia: io creo; giacchè il pensare le cose, come reali, è per Dio effettualmente un crearle. Entrambi sono obbiettivi; ma l'uno è necessario, l'altro libero e contingente. L'uno è solamente intrinseco all'Ente, l'altro si riferisce ad un termine estrinseco. L'uno è un mero giudizio speculativo, per cui l'Ente afferma sè stesso; l'altro è un giudizio pratico, un giudizio effettuato al di fuori, per cui l'Ente pone l'esistenza universale. Amendue derivano dall'Intelligibile, perchè l'Intelligibile è l'Ente; ma il primo procede dall'Intelligibile, in quanto intende liberamente sè stesso; il secondo dall'Intelligibile, in quanto intende e vuole liberamente un fatto esteriore. Il giudizio divino è la base della scienza, e il fatto divino, della natura. Perciò la filosofia in virtù di questo supremo giudicato, è cosa divina, come divine sono la psicologia e la fisica, in virtù dell'operato: il giudizio porge la materia e il soggetto delle scienze speculative o filosofiche; il fatto, delle scienze, che fisiche o naturali si appellano. E tutta l'enciclopedia umana ha il suo fondamento sopra una enciclopedia divina, cioè sopra una formola primitiva, ideale o reale, che ci vien porta da Dio, ed è una vera rivelazione. Nelle scienze filosofiche la formola fondamentale ne viene somministrata dal giudizio divino, che è una produzione d'idee: nelle fisiche, dal grande e divino esperimento della creazione, che è una rivelazione di cose. La prima formola ci dà l'Intelligibile, la seconda, il sensibile: l'una esprime l'Ente semplicemente preso, l'altra, come causa creatrice lo rappresenta. Le scienze matematiche, come vedremo più innanzi, tengono un luogo di mezzo fra quelle due formole. Finalmente giova avvertire che il giudizio e il fatto divino, doppia base del reale e dello scibile, arguiscono la personalità dell'Ente; il che mi contento di accennare, come un vero di gran rilievo, che mi tornerà forse in acconcio di esporre e dichiarare altrove.

La vera formola ideale, suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo in traccia, può dunque essere enunciata nei seguenti termini: *l'Ente crea le esistenze* (45). In questa proposizione l'Idea è espressa dalla nozione di Ente creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e di creazione; onde tali due concetti appartengono indirettamente all'Idea, e agli elementi integrali della formola, che l'esprime. L'idea dell'Ente è il principio e il centro organico della formola; quella di creazione ne è la condizione organica: i tre concetti riuniti insieme formano l'organismo ideale. Senza l'idea di creazione, verrebbe meno il nesso fra gli altri due concetti, e gli estremi della formola insieme si confonderebbero, come avvenne presso i popoli e i filosofi Gentili, che smarrita quella nozione rilevantissima, perturbarono più o meno tutto l'ordine delle verità razionali.

Come il soggetto della formola ideale, *(l'Ente,)* contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*, così il predicato, *(creante le esistenze,)* contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente*. Imperocchè, siccome col predicato si afferma esplicitamente che le esistenze sono dall'Ente, come da Causa prima, ci si dichiara altresì

per modo implicito che le esistenze sono nell' Ente, come in Sostanza prima e assoluta. Ma se le esistenze sono nell' Ente, come in sostanza prima, perchè effetti della Causa prima, elle sono in sè, e dipendono da sè. come sostanze e cause seconde, subordinatamente alla Sostanza e alla Causa prima e creatrice. La confusione della Sostanza e della Causa prima colle sostanze e colle cause seconde, diede origine all' emanatismo, al panteismo, e a tutti gli altri sistemi eterodossi, che ne provengono.

La formola esprime eziandio che l' esistente trae dall' Ente, onde procede, tutta la realtà e sussistenza, di cui è privilegiato. Donde segue, che siccome ontologicamente l'esistente non può star senza l' Ente, benchè ne sia sostanzialmente distinto, così psicologicamente non è possibile il pensar l'esistente, senza l'Ente stesso, benchè i due termini si distinguano nel concetto loro. Questa simultaneità e compenetrazione reale e mentale dell' Ente e dell' esistente, che però non ne annulla la distinzion sostantiva, nell' infinito intervallo che corre fra loro, costituisce l'entità delle esistenze, pigliando questa frase nel senso proprio e preciso delle voci che la compongono. L' Ente e le esistenze sono due cose e due idee, divise e congiunte, distinte e inseparabili. La quale inseparabilità reale ed intellettiva dell' Ente e dell' esistente è tale, che nel linguaggio eziandio dei parlatori più accurati si scambiano a ogni poco i due vocaboli e si confondono i due concetti, come abbiamo avvertito dianzi. Ma purchè abbiasi l' occhio alla differenza dei concetti, l' uso di sinonimar le due voci può conferire a mostrarne le attinenze reciproche. Così quando si dice che *Iddio esiste*, si vuol significare che Iddio è la somma realtà in sè stesso, cioè la realtà necessaria, e la fonte di quella realtà finita e contingente, che si rinviene nelle creature. E quando si afferma che *l' uomo è*, si dà ad intendere che la creatura è nel Creatore, l' esistente nell' Ente, e riceve da lui quella realtà limitata e imperfetta, che porta il nome di esistenza.

La formola contiene un vero ideale, e un fatto ideale. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell' Ente. Il fatto ideale è la produzione divina delle esistenze, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è divino e dall' Ente procede. Il fatto ideale nasce dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il passaggio dall' Ente all' esistente, ed essendo l' anello interposto tra il vero ed il fatto, e il loro legame, si accosta ai due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva, che noi abbiamo del fatto ideale, è dai sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla esperienza, la quale, secondo Aristotile, è la conoscenza degl' individui. E veramente la notizia degl' individui, come vedremo in breve, ci viene somministrata dalla creazione.

La dottrina, che stò esponendo, è così aliena dagli ordini della filosofia presente, che troverà senza dubbio molti contraddittori. Fra le altre cose, che mi si opporranno, si dirà forse che l' uomo incomincia dall' idea di esistenza, e che quindi sale discorrendo all' idea dell' Ente, invece di tenere il processo contrario. Il che è verissimo, se si parla del progresso riflessivo : il quale incominciando da ciò che ci ferisce maggiormente l' animo, ed è termine immediato della riflessione psicologica, quali sono i sensibili, è naturale che passi dall' Esistenza all' Ente, e non è converso; onde l' ultimo termine dell' ordine intuitivo diventa il primo dell' ordine riflessivo. Questa traslocazione indusse in errore i psicologisti ; i quali non avvertirono che il processo riflessivo sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un processo intuitivo, conforme a quello, che abbiamo descritto. In prova di che, si noti che il concetto, e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono una relazione verso l' Ente. Or come si potrebbe apprendere questa relazione, se l' Ente già non si conoscesse, e la dipendenza dell' esistente dall' Ente non fosse una conseguenza di questa notizia? La stessa voce *exsistentia*, (*ex eo, quod per se et a se subsistit.*) qua-

si *ex ente*, presuppone che l'idea di esistenza, non solo non sia isolata, ma derivi psicologicamente dall'altro concetto, come la cosa rappresentata deriva dall'Ente. L'idea di esistenza non potrebbe precedere nell'intuito quella dell'Ente, o esserne indipendente, senza contraddizione. Si vede adunque che noi non possiamo cogliere l'esistenza, se non in quanto è creata dall'Ente; e però lo spirito nel processo immanente dell'intuito trapassa dall'Ente all'esistenza, per mezzo dell'anello intermedio della creazione. E ciò succede, perchè l'Ente gli si rappresenta, come operante e creatore; e quindi, benchè fermo e immutabile in sè stesso, come costituito in moto estrinsecamente, ed esplicante il suo eterno valore di fuori e nel tempo, quasi che uscisse di quella attualità quieta, recondita e perenne, che privilegia la sua natura. A questa proprietà dell'Ente assoluto, che esce dai penetrali della sua essenza colla creazione, e all'intuito contemplativo che ne abbiamo, accennavano gli antichi Orientali quando distinguevano il Dio occulto, irrivelato, ineffabile, inescogitabile, dal Dio che si manifesta, e a questo solo porgevano gli omaggi e i sacrifici. La distinzione era empia, assurda ed infetta dalle fole dell'emanatismo e del panteismo; ma ella avea una radice metafisica nell'intuito primigenio, che ci rappresenta del pari colla Idea l'Ente infinito in sè stesso, e nella sua esterna attuazione finita e creatrice.

L'animo nostro, secondo Amedeo Fichte, essendo, come oggetto, infinito e assoluto, pone, anzi crea, il mondo, e col mondo sè stesso, come soggetto circoscritto e determinato. Questa formola mirabilmente assurda diventa vera, se si purga da ogni vestigio di emanatismo e di panteismo, e si applica all'Ente, che pone in effetto coll'atto creativo le esistenze, cioè il mondo e lo spirito umano. Ora questo, emergendo dall'azione creatrice, e traendone la virtù intuitiva, dea cominciare ad esercitarla, movendo dal principio producente, cioè dall'Ente stesso, e trovando con sè medesimo le altre cose create, mediante il concetto di creazione; cosicchè in quel primo intuito egli discende da Dio a sè, in vece di tenere il cammino contrario. E siccome egli esce dall'Ente, non in quanto esso Ente è chiuso in sè stesso, ma in quanto erumpe nell'atto creativo, e l'intuito umano è un effetto di questo atto, egli dee contemplar l'Ente nell'azione creatrice, e apprendere le cose create e sè medesimo, non già come fatte e adagiate nella prima cagione, ma bensì nell'atto, con cui si stanno facendo, e, per così dire, nel transito loro dal nulla all'esistenza. Insomma l'Ente è contemplato dall'intuito, come creante, perchè, come tale, forma l'intuito: le esistenze vengono avvertite nell'attimo, in cui cominciano, e come cosa viva, perchè tutti i concetti primitivi sono concreti e viventi, non astratti nè morti, apparendoci in moto e non in quiete; e in questa loro vita consiste l'organismo ideale, di cui sono dotati. L'Ente si mostra, come intelligente, intelligibile e attivo, e le esistenze ci si appresentano in quel punto medesimo, che il *fiat* dell'Onnipotente le chiama dal nulla alla realtà e alla vita. Il Malebranche, affermando che la conservazione del mondo è una creazion continuata, non penetrò tutto il senso di questa sublime sentenza, la quale si può tradurre dicendo, che *la percezione diretta, che l'uomo ha del mondo e di sè stesso, è l'intuito assiduo di una continua creazione.*

L'analisi, che sto facendo della sintesi ideale, parrà ancor più chiara, se si ragguaglia coi concetti del necessario e del contingente, che occorrono a ogni poco nelle speculazioni metafisiche. Credesi comunemente che il contingente si percepisca per sè stesso, e che solo per opera del discorso si abbia notizia del necessario. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'uomo conosce il perfetto e l'infinito in virtù dell'imperfetto e del finito, e il positivo per via del negativo; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo si tiene per assurdo. Che cos'è infatti il contingente, se non quello, a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza? Onde tutti consentono che nell'ordine delle cose reali non può sussistere, se non dopo il necessario, e in virtù di esso. Ma se la sua esistenza ripugna, fuori di questa condizione, come potrà esser

conosciuto, prima che si conosca esso necessario? Si risponde, potersi, perchè sussiste. Bene, concediamolo per un momento; ma certo non ci si vorrà negare che nel contingente si percepisce una cosa, la quale non ha in sè la ragione della sua esistenza. Il difetto di una ragione intrinseca e sufficiente per aver l'essere è il contrassegno del contingente, come tale; chè altrimenti non sarebbe contingente. Ma qual è la ragione dell'esistenza? Il necessario, senza fallo. Dunque non si può conoscere il contingente, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chieggo, se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce. Dunque egli è manifesto che la cognizione del contingente presuppone quella del necessario, e che all'incontro la notizia del necessario può stare, senza quella del contingente. Di che séguita che l'idea dell'Ente, cioè del necessario, precede, e che l'intuito ci rivela le cose esistenti, cioè dotate di contingenza, in quanto vengono prodotte dall'Ente, conforme al tenore del processo ontologico (46).

Chieggo in oltre, in che consista la necessità metafisica. Ella certo non emerge dallo spirito nostro, come afferma Emanuele Kant, essendo supremamente obbiettiva, e non che mostrarsi cieca e fatale, venendo sempre accompagnata da una piena evidenza. La necessità è la ragione intrinseca della realtà; onde si dice che una cosa è necessaria, quando contiene in sè stessa la ragione della realtà propria. Ma che cos'è questa ragione, se non l'intelligibilità intrinseca della cosa? Lo stesso vocabolo di ragione allude alla natura dell'intelligibile. Si chiamino a rassegna tutte le verità necessarie, e si vedrà che elle sono tali, perchè intelligibili e splendide per sè stesse. Si può dunque definire il necessario *ciò che è intelligibile per sè medesimo;* e il contingente *ciò che non ha in sè stesso la causa della intelligibilità propria.* Ma niente può essere intelligibile per sè, se non l'Intelligibile stesso, cioè quello, che ha l'intelligibilità per essenza; come nessun corpo, fuori della luce, può esser luminoso di sua propria natura. Ora tale mostrandosi l'Ente, le esistenze non possono essere intelligibili, cioè pensabili, senza di esso; e siccome le esistenze sono il contingente, e l'Ente il necessario, ciascun vede quel che ne segua. Arrogi che il necessario è l'Intelligibile assoluto, nello stesso modo che l'assurdo assoluto è ciò che non si può intendere, rimovendo da sè medesimo l'intelligibilità di ogni sorta. Il possibile è l'intelligibile considerato in astratto, e rispetto al pensiero nostro, non in sè stesso: il contingente è ciò che partecipa dell'intelligibile, senza esserlo. Onde si vede che il contingente e il possibile presuppongono del pari la conoscenza del necessario, cioè dell'Intelligibile assoluto, e sono, senza di esso, incomprensibili e ripugnanti.

Posto che l'Ente sia l'Intelligibile assoluto, si scorge, con che finezza e profondità di accorgimento, Platone abbia affermato che Iddio è la misura di ogni cosa, contraddicendo a Protagora, che tal misura collocava nello spirito umano (1). L'Ente è in effetto il supremo criterio o giudicatorio del vero, e il sovrano assioma di tutto lo scibile, perchè è l'intelligibilità e l'evidenza intrinseca delle cose. La verità dell'Ente è la sua entità medesima. Ma in qual guisa l'intelligibilità divina si comunica alle esistenze? Per mezzo della creazione. L'intelligibile, come Causa prima, riduce all'atto le intellezioni sue proprie, rappresentative degli ordini contingenti, e la Causa prima, come Intelligibile, fa che gli effetti da noi vengano conosciuti. La cognizione adunque del contingente presuppone l'intuito del Necessario, nè più nè meno, che la creazione delle esistenze arguisce l'azione dell'Ente, e le intellezioni importano l'Intelligibile (47).

Prima di proseguir la dichiarazione della formola ideale, non sarà fuor di proposito il risolvere brevemente alcune obbiezioni, che forse si saranno già affacciate

(1) Plat., *De leg. IV, edit. Bipont*, 1785, tom. VIII, p. 185, 186.

allo spirito di chi legge. Tu affermi, dirà taluno, la realtà delle esistenze sulla fede di una percezione immediata, e premi, per questo rispetto, le orme della scuola scozzese. Ma ciò non basta; bisogna provarla. Tu dici che nell' intuito immediato lo spirito contempla l'Ente creante, e ammetti la creazione, come un fatto primitivo. Ciò ancora non ci contenta, e ti è d'uopo dimostrare, qualmente la creazione delle esistenze succeda. Altrimenti si potrà sempre volgere in dubbio la realtà delle cose create, e abbracciare l' ipotesi degl' idealisti, di cui non hai ancora chiarita l' insussistenza e la falsità.

Colui che movesse seriamente queste opposizioni, (sia detto con sua pace,) non saprebbe di che si tratta. Imperocchè egli chiederebbe una cosa contraddittoria, cioè la dimostrazione *a priori* di un fenomeno contingente, che lascerebbe di essere contingente, se dimostrabil fosse a rigor di termini. Il che tanto è vero, che se un filosofo riuscisse a provare dimostrativamente la realtà delle esistenze, chiarirebbe con ciò solo che le esistenze non sono; imperocchè le esistenze dimostrate sarebbero un'appartenenza intrinseca dell'Ente e cesserebbero di essere esistenze. I fatti si percepiscono, non si dimostrano. L'evidenza e certezza fisica non è la metafisica: questa versa negli assiomi o nelle dimostrazioni; quella nella sola esperienza. Si può pensare che le esistenze non siano? Sì certamente; perchè nel caso contrario non sarebbero esistenze. Ma benchè ciò si possa pensare, tuttavia siamo certi che le esistenze sono reali. E perchè? Forsechè il discorso ci costringe ad ammetterle? No certo; ma perchè ne abbiamo la percezione immediata. L'Ente crea liberamente le cose contingenti, le quali altrimenti sarebbero necessarie. La creazione è bensì un fatto *a priori*, ma non un vero *a priori*: noi la conosciamo, perchè ne abbiamo l'intuito; ma non ci è dato di provarla dimostrativamente, perchè il contrario di essa è possibile Perciò, se dall'idea dell'Ente trapassiamo a quelle di creazione e di esistenza, ciò non avviene, quasi che l'una contenga in sè medesima, per virtù della propria essenza, le due altre, ma perchè l'Ente ci si mostra nell'atto creativo, e l'intuizione di questo fatto ce ne porge il concetto. L'errore iniziale di tutti o quasi tutti i panteisti è di voler provare *a priori* l'esistenza, cioè la produzione e la varietà del creato; il che essendo impossibile a chi stà nei termini del vero, essi sono costretti a tener le esistenze per necessarie, deificandole; onde riescono al panteismo. Ma anche questo non giova; poichè, dovendosi pure ammettere la varietà fenomenica, come un conserto di semplici apparenze, gli sforzi dei panteisti tornano inutili per darne la dimostrazione; di che i filosofi germanici ci porgeranno non pochi esempi (48).

Non séguita però dalle cose dette che noi crediamo alla realtà delle esistenze ciecamente, per un mero istinto, per una necessità subbiettiva, una forza insuperabile, e insomma, senza evidenza e ragione obbiettiva, che guidi il nostro assenso. Il lettore mi permetta alcune considerazioni su questo punto, come quello, che si connette direttamente col mio tema, e si trova più oscurato che illustrato dalla maggior parte dei filosofi moderni, che ne trattarono: i quali sogliono trascorrere nei due contrari eccessi; giacchè gli uni ripetono la certezza del fatto da un mero istinto, e gli altri pretendono di darne la dimostrazione. Parlerò unicamente della esistenza dei corpi, che per ordinario vien solo in controversia, tanto più, che le medesime ragioni si possono applicare alle spirituali esistenze.

Coloro che vogliono provare col raziocinio la realtà dei corpi, ricorrono al principio di causalità o alla veracità divina. Ma il principio di causalità si può accordare coll'idealismo più perfetto, come quello che non impugna le cause spirituali, e ammette la Causa prima. La veracità di Dio, (se si prescinde dalla rivelazione,) non so quanto serva a provare la realtà del mondo, giacchè questa non è un vero assoluto, ma un fatto, e tanto vale la fenomenalità di esso, quanto la realtà. L'esistenza fenomenale del mondo può essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione umana, non un inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi coll'uso del ra-

gionamento; cosicchè a questo raggnaglio si potrebbe dire che Zenone di Elea e Giorgio Berkeley abbiano corretto l'error filosofico, come Nicolò Copernico, e innanzi a lui alcuni Pitagorici emendarono lo sbaglio dell'astronomia tolemaica o volgare.

Altri ricorsero a una spezie di apprensione immediata, qual è la *percezione* degli Scozzesi, la *sensazione rappresentativa* del Galluppi, e la *percezione sensitiva corporea* del Rosmini. Le quali ragioni di conoscimento in ciò convengono, che ci danno l'esistenza dei corpi, come una notizia immediata, conseguibile, senz'aiuto del raziocinio, almeno per ciò che spetta alla prima apprensione di quelli. Tuttavia, un'analisi accurata di tali potenze ci mostra che non possono spiegare adequatamente tutta la notizia occorrente delle cose corporee, ma solo una parte di essa. Infatti il concetto di corpo inchiude due elementi, la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. La percezione del Reid, la sensazione e la percezione sensitiva dei due illustri filosofi Italiani, ci porgono il secondo elemento, che consiste nei sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile. Il che venne avvertito dal Rosmini; il quale, per compiere la nozione di corpo, aggiunse alla percezione sensitiva una percezione intellettiva, consistente nell'idea dell'ente possibile, che aggiunta alla sua sorella ci dà la nozione della realtà sostanziale dei corpi. Ma questa percezione intellettiva, non arrogendo altri concetti, che quello di ente generico, non basta ancora a darci contezza della individualità dei corpi, la quale d'altronde, essendo un elemento intellettivo, non può nascere dalla sua apprensione dei sensi.

La realtà de'corpi importa tre cose: 1° la realtà delle sostanze e forze corporee; 2° la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina; 3° la distinzione di esse dalla sostanza dello spirito umano, che ne ha il conoscimento. Se la nostra percezione si riferisse alla sostanza intima dei corpi, il secondo e il terzo dei detti capi risulterebbero da essa percezione, senza più. Ma il negozio non corre così agevole, e tutti i psicologi si accordano insieme nel confessare che noi non possiamo addentrarci nella sostanza dei corpi. Egli è vero che abbiamo il concetto generico di sostanza, il quale si può adattare ai corpi, come ad ogni altra cosa; ma con questo solo aiuto non potremmo mai sapere, se la sostanza dei corpi si diversifichi numericamente dalla sostanza divina, e da quella dell'animo nostro; e se l'universo corporeo sia una sostanza unica, o un aggregato di sostanze. Il che sfuggì all'acume del Rosmini, a cui parve, che la sola idea generalissima di sostanza, contenuta nel concetto di ente possibile, basti a spiegare la cognizione dei corpi. Stando adunque che lo spirito non penetri l'essenza reale dei corpi, la sola cosa, che noi percepiamo, sono le qualità e le proprietà loro.

Ma queste proprietà possono essere conosciute in due guise; cioè generalmente, astrattamente, nel loro essere mentale, come quando parliamo dell'estensione, della figura, della solidità, e via discorrendo, considerando tali doti per modo universale; ovvero, in quanto sono individuate e concretizzate. La prima cognizione non è bastevole, per farci considerare i corpi, come sostanze separate; giacchè la distesa, la configurazione e le altre proprietà, contemplate genericamente e come pretti intelligibili, possono sembrare modificazioni di Dio o dell'animo nostro. All'incontro, se le proprietà dei corpi si percepiscono nel loro essere concreto e individuale, la separazione della sostanzialità loro non fa più difficoltà alcuna. Vedesi adunque che la quistione della realtà dei corpi si riduce finalmente a quella dell'individualità loro, e che il voler separare l'una dall'altra tolse ogni via ai filosofi moderni di trovare una soluzione plausibile. D'altra parte, non si può sequestrare il gran problema dell'individualità delle cose da quello della creazione. La filosofia moderna, smettendo persino la semplice menzione dei due quesiti, prese il partito più comodo e speditivo. Gli Scolastici furono meno disinvolti, e si occuparono a lungo del principio psicologico e ontologico dell'individuazione; ma le loro indagini sottili e profonde non ottennero compiutamente l'effetto per la ragione accennata. Noi crediamo che il proble-

ma dell'individuazione e quello della creazione siano inseparabili, e ne facciano un solo; e siccome la disputa sull'esistenza dei corpi ci condusse a quella dell'individuità, così il problema di questa ci riconduce alla dottrina della creazione, come parte integrante della formola ideale.

Il problema dell'individuazione si divide in due, l'uno ontologico, e l'altro psicologico. Pel primo si ricerca, qual sia il principio costitutivo dell'individuo nell'ordine delle cose reali; pel secondo s'investiga, come l'entità individuale si apprenda e conosca. Giusta i nostri principii, le due quistioni si riducono a una sola, atteso la medesimezza del processo psicologico coll'ontologico. L'individualità contingente è l'esistente, come l'Ente è la generalità concreta e assoluta. Il psicologismo reputa la mente dell'uomo sorgente del generale, e il senso fonte dell'individuale, perchè in effetto ogni idea è per sè stessa generica, e ogni sensibile è concreto; ma non avverte che la generalità delle idee riflesse e la concretezza dei sensibili non sono meramente subbiettive, avendo una radice obbiettiva, esterna, indipendente dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Dal canto dell'uomo occorre l'opera della riflessione e l'impressione sensitiva; ma la riflessione presuppone l'intuito, e l'impressione sensitiva arguisce l'apprensione dell'oggetto. Il generale adunque, considerato in sè medesimo e nella sua radice, è l'Ente necessario, infinito, universale, reale in sommo grado, intelligente, intelligibile, creatore, avente in sè le idee di tutti i possibili e la virtù di effettuarli. L'individualità contingente è l'esistenza, che non essendo, nè potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un punto determinato. L'individuo finito tiene il mezzo fra l'Ente e il niente. Quindi è, che ad averne la cognizione si richiede l'intuito dell'atto creativo, il quale individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza. Individuare è creare; laonde la radice dell'individuamento non è subbiettiva, ma obbiettiva, non umana, ma divina, e non viene conosciuta dall'uomo, se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione.

L'individuo è veramente l'attuazion dell'idea, ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'individuo, secondo l'interpretazione più probabile della dottrina aristotelica; giacchè la realtà suprema in quella, e non in questo è riposta. Quindi è, che la realtà individuale non è da noi veduta semplicemente in sè stessa, ma nella sua causa, cioè nell'Ente, che la crea e sostiene con un'azione continua e immanente. Dicendo: *questo corpo è*, non esprimiamo soltanto la realtà del corpo in sè stessa, ma accenniamo eziandio alla sua insidenza nell'Ente, e alla partecipazione finita di esso; nella quale consiste propriamente ciò che chiamiamo esistenza. Onde la voce *è* esprime eziandio in questo caso, oltre la realtà contingente, le sue attinenze colla realtà necessaria: non significa una sostanza morta, ma una forza viva: ci mostra l'effetto nella sua causa, nell'azione causante, e ci fa ravvisare il contingente nell'atto creativo, mentre emerge dal Necessario, che lo produce. Però, invece di usare la detta formola, è assai più proprio e preciso il dire: *questo corpo esiste*, dove l'ultima voce esprime la derivazione dall'Ente.

Ogni affermazione dell'esistenza importa il concetto della creazione. La voce *è*, applicata alle esistenze, inchiude la nozione dell'atto creativo. non già per via di raziocinio, ma di semplice intuito. Quindi si conferma la nostra dottrina, che la percezione naturale dei corpi ce li mostra nella loro derivazione dall'Ente, e che noi li contempliamo a rigor di termini, non già come fatti nel tempo, ma come emergenti da una immanenza eterna, che risponde alla continuità temporaria, in cui son collocati. Per tal modo il dettato eracliteo, che le cose mondiali non sono, ma passano, diventa vero e accordabile colla possibilità della scienza cosmologica, perchè il flusso delle creature si contempla congiuntamente alla immanenza dell'atto creativo. La nozione di esistenza è dunque mista di un intelligibile e di un sensibile. L'intelligibile è l'atto causante e creativo dell'Ente: il sensibile è il termine estrinseco di quest'atto. L'esistenza è adunque *il termine estrinseco dell'atto creativo*

dell' Ente; e siccome l' individuo creato è un esistente, gli si può applicare la stessa definizione.

Se l' esistenza delle cose si conosce in virtù dell' idea, che si ha dell' Ente creatore, ne segue che le cose esistenti vengono da noi percepite, come reali, perchè prodotte, e non già come prodotte, perchè reali. Il fatto dell' esistenza dei corpi si fonda adunque nel fatto della creazione, e però l' idealismo non può essere sodamente confutato, se non si ricorre a quel dogma supremo. Eccoti la ragione, per cui l' idealismo moderno è inespugnabile, e per cui i panteisti, neganti la creazione, se camminano a filo di logica, sono idealisti. Invano i psicologisti si sforzano di mettere in sicuro la realtà dei corpi; imperocchè, non potendo, conforme ai loro principii, ammettere la creazione, le loro armi vengono spuntate ed infrante dai sofismi della dottrina contraria. Il Cristianesimo, rivelando la creazione, di cui i Gentili aveano smarrito il concetto, fornisce il solo principio, per cui si possa combattere vittoriosamente lo scetticismo idealistico, e (cosa mirabile), mette in sicuro la certezza scientifica del mondo sensibile, porgendo alle scienze naturali, che illustrano l' età moderna, una base ferma e inconcussa. Siccome poi la creazione è il sovrannaturale, (come proveremo in appresso,) se ne deduce un altro corollario, pure singolarissimo; cioè, che senza il sovrannaturale non può darsi la scienza di natura. Il che dee forte stupire i fisici della età nostra, e recar qualche impaccio ai nemici dai miracoli e della rivelazione, se non isdegnano di levarsi, psicologizzando, a un progresso veramente filosofico.

Il fatto dell' esistenza dei corpi è conosciuto con quel genere di certezza, che nelle scuole si chiama fisica, e dalla metafisica si distingue, in quanto l' una versa sui fatti, e l' altra sulle idee si esercita. La certezza morale è d' indole in parte conforme alla fisica, ma contiene altresì un elemento metafisico, e occupa un luogo mezzano fra gli altri due generi di certezza. Il vero divario, che corre tra questi due generi, i logici lo cercano da gran tempo; ma i loro lavori non mostrano che finora l' abbiano trovato. Il che avvenne, perchè niuno di essi salì al principio della creazione, da cui il genio della loro dottrine e il tenore del metodo gli dilungavano. E veramente, l' ontologia essendo, giusta i canoni del psicologismo, fondata sulla psicologia, la certezza fisica dee essere la base della metafisica. La qual perturbazione dell' ordine naturale spinge il filosofo allo scetticismo, se la dialettica prevale al giudizio; o lo induce ad esagerare la certezza fisica e trasformarla in metafisica, se il retto senso sovrasta alla logica. Infatti costoro, non potendosi risolvere, se hanno buon senno, a dubitar di tutto, ed essendo costretti dai loro principii a porre il certo nel sensibile, si sforzano di dare alla evidenza materiale quel valore, che si addice alla base di tutto lo scibile.

La certezza nasce dall' evidenza, e tuttociò che si può dire di questa, è applicabile eziandio a quella. L' evidenza è l' intelligibilità delle cose. L' ordine intuitivo della cognizione e l' ordine reale delle cose sono identici, come abbiamo già avvertito più volte: per questo le esistenze sono create dall' Ente, per quello i sensibili vengono illustrati dall' Intelligibile. L' evidenza metafisica è l' intelligibilità in sè stessa, l' intelligibilità intrinseca dell' Ente, e per così dire, l' Intelligibile in persona. L' evidenza fisica è l' intelligibilità estrinseca delle esistenze, l' intelligibilità considerata nei suoi rivi, e non nella fonte, nelle cose create e intellette, non nella mente infinita, che le crea, e le rende atte ad essere intese. La prima è diretta, immediata, perfetta, e quasi raggio incidente, proviene dalla sorgente medesima della luce, e dall' oggetto, che illumina ogni cosa; laddove la seconda è indiretta, mediata, imperfetta, e come un raggio riflesso o rifratto, declina o rampolla da un principio estrinseco all' oggetto inteso, è per tal modo dall' altra si differenzia. Laonde, propriamente parlando, non si danno due evidenze, ma una sola, che è l' intelligibilità divina; la quale, in quanto si riflette in sè stessa e illustra l' entità propria, partorisce l' evi-

denza metafisica; in quanto riverbera sugli altri oggetti e li rischiara, genera l'evidenza dell'altre specie.

Il nesso fra le due evidenze è identico a quello, che corre fra i loro oggetti, cioè fra l'Ente e le esistenze. Ora il nesso fra l'Ente e le esistenze essendo l'atto creativo del primo, se ne dee inferire che l'evidenza metafisica crea gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli oggetti, che sussistono finitamente. L'Ente che crea le esistenze, come Causa, essendo nello stesso tempo l'Intelligibile, intende le sue fatture e intelligibili le rende; chè altrimenti non sarebbero intese. Egli è vero che, secondo l'ordine logico, le esistenze, e quindi le menti create, sono intese rispetto a sè medesime, perchè intelligibili; ma riguardo all'Ente sono intelligibili, perchè intese; giacchè i possibili eterni, che si esemplano in esse dall'Intelligenza creatrice, e le rendono atte a essere conosciute, sono l'essenza dell'Intelligibile, che è tale, perchè intelligente. La creazione è adunque l'atto, per cui l'evidenza metafisica diventa fisica o di altra specie. Il che ci spiega i diversi caratteri di tali evidenze; i quali, per la metafisica, consistono nella necessità assoluta, e quindi nella impossibilità assoluta del contrario; per la fisica, nella necessità relativa e nella rispettiva impossibilità dell'opposto, cioè in tanta necessità e impossibilità, quanta è richiesta dalle attinenze di questa luce secondaria coll'originale splendore, da cui deriva.

L'atto creativo essendo il legame fra le due evidenze, e quindi il principio e la norma della evidenza fisica, ne conséguita che la necessità, e l'impossibilità del contrario, secondo il modo relativo, proprio di tale evidenza, vengono determinate da quello; che è quanto dire, che l'evidenza fisica si stende solamente, quanto importa l'azione creatrice. Ora questa è affatto libera, giacchè l'Ente può astenersi dal creare, dal comunicare l'intelligibilità sua propria; quindi è, che le esistenze sono contingenti, e il loro contrario assolutamente possibile. L'atto creativo è intelligente, e produce le esistenze, secondo un certo ordine; il quale è uniforme e stabile; perchè non si dà vero ordine, senza costanza. Ma quest'ordine non è immutabile; ed essendo sottoposto all'atto creativo, può essere alterato, come, e quanto, e quando conviene alla sapienza ordinatrice. L'evidenza fisica inchiude adunque i caratteri seguenti: 1.° la possibilità assoluta del contrario; 2.° la costanza dell'ordine delle esistenze; 3.° la possibilità dell'interruzione di quest'ordine, conforme alla teleologia dell'universo. I quali caratteri derivano dalla natura dell'atto creativo, e si dichiarano per esso compitamente.

La scuola scozzese avvertì, come un fatto psicologico, la ferma persuasione radicata in tutti gli uomini, intorno alla stabilità dell'ordine naturale; ma non seppe spiegarla, e la recò all'istinto. Parve ad altri strano l'ammettere un principio meramente istintivo nelle cose di ragione; benchè d'altra parte, la detta persuasione, esprimendo una verità contingente, non si possa dedurre dalle leggi assolute dello spirito; e significando una verità universale e perpetua, non sia derivabile dalla semplice osservazione di natura. Davide Hume tentò di esplicare il fenomeno in altro modo; ma non ottenne il suo proposito (1). Il Turgot e lo Stewart (2) avvertirono la congiunzione del detto principio colla quistione della esistenza dei corpi, senza procedere più oltre. La conclusione si è, che se non si sale all'intuito dell'atto creativo e dell'Ente creante, nessuno sforzo d'ingegno potrà mai risolvere il problema. Noi abbiamo mostrato, che considerando la evidenza fisica, come una derivazione della metafisica, e studiando il legame, le relazioni, le differenze, che corrono fra loro, si rende ragione dei due fatti della realtà contingente, (cioè dell'esistenza de' corpi,) e della costanza

(1) Cons. Dug. Stewart, *Ess. phil.*, essai 2.
(2) *Ibid.*

dell' ordine naturale, risolvendo amendue i quesiti con un solo principio, secondo l' avviso del Turgot e dello Stewart.

Si noti eziandio di passata, (di che discorreremo altrove,) come il nostro progresso dimostra *a priori* la possibilità del prodigio ; e che dando per fondamento a esso prodigio la natura dell' atto creativo e le intime ragioni della evidenza fisica, lo colloca sulla stessa base, a cui si appoggia la certezza, che abbiamo della realtà e della fermezza dell' ordine naturale. Perciò coloro che impugnano la possibilità del miracolo, debbono negar del pari l' esistenza e l' armonia della natura, cioè i due fatti generali, onde si valgono, per istabilire l' impossibilità di esso. Aggiungasi, che per rimuovere il sovrannaturale, bisogna negare l' atto creativo, e cadere nell' emanatismo e nel panteismo, e quindi nell' idealismo; ond' è, che in Germania questi sistemi sono quasi sempre accoppiati col razionalismo teologico. La contraddizione non potrebbe esser maggiore, nè più manifesta; giacchè qui non si tratta di conghietture o di probabili, ma di un raziocinio, che ha il rigore di un teorema geometrico. Io vorrei potermi inginocchiare dinanzi a tutti i razionalisti del mondo, pregandoli a provare il contrario, e a chiarire che si può rimuovere il sovrannaturale, senza alterare o annullare l' atto creativo; e quando ci riuscissero, prometterei volentieri di aderirmi alla loro setta.

Ma ciò basti, rispetto all' esistenza dei corpi, e alla certezza, che ne abbiamo. Un' altra obbiezione contro la verità della esposta dottrina si può dedurre dalla esperienza psicologica di ciascuno. Tu affermi, mi si dirà, che nell' intuito immediato lo spirito è spettatore continuo dell' atto creativo. Ora, se ciò è vero, lo dovremmo sapere. Interroga tutti gli uomini del mondo, e tutti ti risponderanno ch' essi veggono bensì le esistenze già create, ma non le scorgono, mentre si stanno creando. Quanto ai filosofi, o essi negano la creazione o l' ammettono. Se la negano, e' pare che non la veggano; giacchè quando questo atto creativo, emergente dall' Intelligibile stesso, ci stesse innanzi agli occhi, dovrebbe essere almeno così chiaro, come il sole, di cui gl' idealisti medesimi riconoscono l' apparenza. Se ci credono, il fanno in virtù della rivelazione, che l' insegna, o di un raziocinio; ma niuno ha immaginato finora di avere l' opera creatrice per un fatto intuitivo. Questo fatto intuitivo è dunque chimerico, o tu sei solo a goderne, come Plotino e i Sanniasi dell' India fruivano di certe intuizioni particolari ; nel qual caso noi te ne lasciam la credenza, come un tuo privilegio.

Tal è l' opposizione, che verrà forse mossa contro l' esposta dottrina. Parlo in genere, nè accenno a persona in particolare ; giacchè nol potrei, senza detrarre al concetto, ch' io debbo avere della capacità filosofica de' miei avversari ipotetici o reali. Il detto argomento è fondato in uno di que' giuochi d' immaginazione, che non debbono aver adito nello spirito di un filosofo. L' immaginazione rappresenta gli oggetti in modo conforme alla sua natura, cioè dando un corpo a ogni cosa, e vestendo di sensibili gl' intelligibili: il che è utilissimo; purchè si sappia che la veste non è altro che veste, e chi l' adopera tenga gli occhi fissi nel suo contenuto. Quando noi diciamo che la creazione è un far di nulla o trar dal nulla qualche cosa, ci serviamo d'uno di questi fantasmi, adoperando una metafora, che esprime in modo acconcio ciò che si vuol dire, purchè si sappia che è un mero traslato ; il quale inteso alla lettera riuscirebbe assurdo, poichè significherebbe che il nulla è qualche cosa, e che la creazione non è creazione. La quale noi ci sogliam figurare, sotto la specie di un vano infinito, in cui ad un tratto cominciano a pullulare e prorompere le esistenze, per la virtù efficace dell' Onnipotente, che riempie ed anima quella immensità. Nello stesso modo, quando leggiamo quelle sublimi parole di Mosè : *Iddio disse : la luce sia, e la luce fu*, che ebbero forza di eccitare l' ammirazione di un Gentile , la fantasia ci rappresenta una notte universale e senza limiti, in mezzo alla quale si diffonde ad un tratto un oceano di luce ; e questa imagine è certamente anch' essa sublime.

Ma se io chieggo al filosofo: il nulla è egli un vano immenso, una notte interminabile, uno spazio senza limiti? egli mi risponderà di no, perchè il nulla è la negazione assoluta di queste e di ogni altra cosa: il nulla non è immaginabile in alcuna guisa, nè pensabile, se non per modo indiretto e negativamente. L'idea di creazione importa il cominciamento di esistenza; ma questo cominciamento ha due rispetti diversi, secondo il nostro modo d'immaginare, cioè l'uno verso il nulla preesistente, l'altro verso l'esistenza stessa. Ora di questi due rispetti il solo reale è il secondo; poichè, siccome il nulla non è, l'esistenza non può avere alcuna attinenza reale verso di esso. Se rimoviamo adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la creazione? In un solo; cioè pensando l'esistenza, come avente la ragion presenziale della sua realtà, non in sè stessa, ma nell'Ente, che l'anima e la penetra tutta. Ora noi abbiamo mostrato, e ciascuno può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si contengono questi elementi: 1° il difetto di ragione intrinseca della propria realtà; 2° l'intuito concomitante di questa ragione nell'Ente presenziale; 3° il nesso dell'Ente, come causa, coll'esistente, come effetto. Egli è dunque chiaro che colla sola nozione di esistenza l'uomo ha quella maggiore contezza della creazione, che se ne può avere. Che se il volgo e i filosofi stessi non se ne accorgono, ciò non prova altro, se non che l'analisi, che fanno del loro intuito, potrebbe essere migliore; il che non è maraviglia; giacchè l'analisi dell'intuito non è opera dell'intuito, ma della riflessione; la quale è sempre capace di maggiore squisitezza e perfezione. Noi abbiamo dimostro che il solo concetto di causa prima ed efficiente inchiude quello di creazione; il che però non sappiamo, se sia stato finora avvertito da alcun filosofo. Tommaso Reid fu primo a fare un'analisi sottile e profonda della percezione de'corpi, che è pur continua e comune a tutti gli uomini. Potrei allegare molti altri esempi dello stesso genere, giacchè non vi ha filosofo di qualche stima, che non abbia messo in mostra alcun nuovo elemento conoscitivo, stato dianzi negletto, o meno distintamente avvertito.

Quando adunque diciamo che lo spirito vede l'esistenza in moto e nel suo passaggio dal nulla alla realtà, non bisogna intendere questo passaggio e questo moto materialmente, ma in senso metaforico, per esprimere il principio dell'esistenza. E quando diciamo principio dell'esistenza, non vogliamo già inferire alcuna relazion verso un tempo anteriore, in cui nulla si trovasse; giacchè il tempo reale non può stare, senza cose che durino, e prima della creazione non v'ha durata successiva, ma soltanto la possibilità di essa. Non intendiamo adunque altro, che la privazione di ragione intrinseca verso la propria sussistenza, e il derivamento di tal ragione dall'Ente, che di presenza è intimissimo alle cose finite, benchè distinto da loro. Ora, siccome in ciò consiste il concetto essenziale di creazione, se ne deduce che noi abbiamo l'intuito dell'atto creativo, non meno che delle esistenze e di esso Ente. D'altra parte, il nulla si può solo pensare per modo indiretto, astraendo lo spirito dall'intuito immediato dell'Ente e di ogni altra cosa. La quale operazione essendo soltanto possibile alla cognizione riflessa, ne segue che nel giro della cognizion diretta il nulla è affatto inescogitabile. E veramente, affinchè si potesse avere l'intuito del nulla, bisognerebbe che il nulla dell'essere partecipasse. Che vogliam dunque dire, affermando, l'uomo essere spettatore della creazione? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga; il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliam dire che si apprende l'esistenza, come opera dell'Ente, e che si contempla esso Ente, come principio e ragione delle sue fatture.

Si soggiungerà forse che l'intuizione dell'atto creativo dovrebbe farci conoscere quel nesso misterioso, che corre fra l'Ente e l'esistente, e penetrar la natura della creazione. Rispondo che altro è il vedere un fatto, altro lo scorgere il modo e la ragione intima del fatto, e addentrarsi nella sua essenza. Il fatto della creazione non si diversifica in ciò dagli altri fatti e dagli altri veri; i quali tutti constano d'intelligibile

e di sovrintelligibile. Lo spirito vede l' atto creativo dell' Ente, senza avvisar la natura recondita di tale atto, come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire o conoscere altrimenti l' essenza della forza motrice. Ma basti di ciò.

Il concetto ideale di creazione, tramezzante fra quelli di Ente e di esistenza, ci mette ora in grado di determinare, donde nasca tale idea di esistenza, di cui abbiamo finora d'scorso. Se pel concetto di esistenza si vuol significare il semplice intuito mentale, egli è assurdo il chiedere, onde provenga, consistendo esso intuito in un atto dello spirito, ed essendo quest' atto unico, sia che si applichi ad un solo oggetto, o ad una moltitudine. Se poi s' intende il termine obbiettivo della cognizione, il voler sapere, da che nasca l' idea di esistenza, è lo stesso che domandare, donde proceda la realtà delle cose, che di esistenza sono dotate. Imperò la realtà dell' esistente derivando da quella dell' Ente per via di creazione, il concetto del primo è prodotto del pari dal concetto del secondo. Se si chiede poi, come l' Idea obbiettiva crei il concetto subbiettivo, rispondiamo che quanto il fatto è certo, tanto il modo ne è arcano e impenetrabile. Il mistero psicologico risponde al mistero ontologico: amendue fanno un solo mistero, proveniente dall' atto creativo, la cui arcana natura dipende dall'incomprensibile essenza dell' Ente creatore.

Ma l' origine particolare del concetto di esistenza non può bene intendersi, se non si risale al problema generico della origine delle idee, che dal Locke in poi fu considerato, come principalissimo in filosofia, e trattato con predilezione dalla maggior parte dei psicologi, fino ai dì nostri. Questo problema, al parer mio, non è stato sinora perfettamente risoluto, quantunque parecchi filosofi, che se ne sono intromessi, vi abbiano recato una sagacità d'ingegno e un rigor di analisi non ordinario. La causa si è, che si è voluto procedere, secondo gli ordini del psicologismo; laddove non occorre quistione capitale di psicologia, che si possa risolvere compitamente, senza risalire ai dettati ontologici. Se il psicologo vuol conoscere appieno i fatti, in cui si travaglia, egli deve lavorare sopra una sintesi anteriore, che non può essergli somministrata, se non dalla scienza ontologicale. Noi ne abbiamo già tocchi alcuni esempi; e quello, che ora accenniamo, non sarà l' ultimo. Fermiamoci per qualche istante su questo articolo, sia per l' importanza sua propria, e la celebrità di cui gode al dì d' oggi, come per la sua stretta connessione colle cose dianzi discorso.

I psicologi moderni, ricercando l'origine delle idee, sono tutti d'accordo nel presupporre che le idee nascono le une dalle altre, per via di generazione. La quale importa la preesistenza del generato nel generante: esclude la produzione dal nulla: non è propriamente altro, che una emanazione, per cui quello che prima trovavasi implicato in un'altra cosa, si esplica e comincia a sussistere da sè. Perciò quando si afferma che un concetto è generato da un altro, si vuol dire che l'elemento integrale del primo si contiene nel secondo. Così i psicologi sensisti, che fanno derivare tutte le idee dai sensi, pretendono di trovare nei sensibili il germe di tutti gli elementi integrali, onde si compone il nostro sapere. Pretensione assurda e combattuta felicemente dai psicologi razionalisti; i quali convengono nell'affermare che gl'intelligibili non possono in nessun modo esser generati dai sensibili; e aggiungono che fra gl'intelligibili, gli uni generano gli altri. I fautori della qual sentenza si possono distinguere in due classi. Gli uni, come Gotama, Aristotile, Emanuele Kant, e i moderni eclettici di Francia, ammettono parecchi intelligibili primari, da cui i secondari derivano: altri riconoscono espressamente o paiono riconoscere una sola idea prima, da cui tutte le altre provengono, per via di generazione. Fra i filosofi della seconda classe, il Rosmini, che è l'ultimo in ragion di tempo, vuol essere riputato uno dei primi in ragion di merito, per ciò che concerne la discussione presente. Dovendo io studiare nella brevità, mi ristringerò per ora a poche avvertenze su questo punto della teorica rosminiana, riserbandomi a parlarne minutamente, quando tratterò exprofesso un soggetto, che ora debbo contentarmi di accennare.

Il Rosmini stabilisce primieramente, che tutte le idee derivano da quella dell'ente possibile; secondamente, che questa provenienza si fa per via di generazione, in quanto l'elemento intelligibile di tutti i concetti si contiene nell'idea dell'ente (1). Di queste due sentenze, io ammetto la prima, sostituendo solo all' idea dell'ente possibile l'idea dell'Ente reale, a tenore delle cose dianzi discorse; ma non posso aderire alla seconda, e affermo che niuna idea nasce dal concetto dell'Ente per via di generazione propriamente detta.

Secondo il Rosmini, l'idea dell'ente possibile genera tutte le altre idee, mescolandosi cogli elementi sensitivi, che si apprendono per via del senso interiore e esteriore. Ogni idea secondaria constando di un elemento sensibile e di un elemento intelligibile, l'ultimo di questi due componenti non è altro, che l'idea dell'essere. Così, per esempio, l'idea dell'essere, collegandosi con quei sensibili, che qualità o modificazioni si chiamano, ci porge il concetto di sostanza; cogli effetti, l'idea di causa; col proprio pensiero, la nozione di forza intelligente; e così via discorrendo. Donde segue che tutte le idee, come idee, sono veramente generate da quella dell'ente, giacchè in questa unicamente risiede il loro principio intelligibile. Anzi, propriamente parlando, tutte le idee, come idee, sono identiche a quella dell'ente, e non si possono chiamar generate, se non in quanto questa medesimezza si mesce colla varietà dei sensibili.

Il ragionamento è ingegnoso; ma io non credo possibile il conciliarlo col vero e coi fatti. La prima conseguenza, che se ne trae, si è, che l'uomo non ha molte idee, come si è finora creduto dai migliori psicologi; ma bensì una sola idea, cioè quella dell'ente nella sua maggiore astrattezza. Ora questo pronunziato conduce in psicologia ed in logica al sistema del Condillac, che trovava una perfetta medesimezza in tutte le nostre cognizioni, e considerava la scienza, come una lingua ben composta e ordinata, come un'algebra speculativa, che trasforma sotto vari segni lo stesso concetto. In ontologia poi esso mena dirittamente al panteismo de'filosofi tedeschi, che ripongono nell'identità universale il solo vero assoluto. Se non che, secondo il Rosmini, la base dell'identità versando nella sola idea dell'ente possibile, che, disgiunto dal reale, non può sussistere; la prefata dottrina, per tal rispetto conduce allo scetticismo e al nullismo. Non è certamente necessario che io dichiari, queste illazioni essere alienissime dalla mente del dotto e religiosissimo Autore; e io ne fo menzione, come di quelle conseguenze rigorose, ma recondite, che sfuggono talvolta all'avviso degl'ingegni più cauti e più perspicaci.

Nè credo che basti a spiegare la varietà dei concetti l'introdurre la varietà dei sensibili, e il loro accozzamento con quell'intelligibile unico; imperocchè molti sensibili non ci potranno mai dare altro, che un solo intelligibile. Ora ella è cosa di fatto che l'uomo possiede un gran numero d'intelligibili, i quali svariano onninamente dai sensibili, con cui si accozzano. Così, verbigrazia, i colori, i suoni, gli odori, e simili, sono sensibili; ma le idee di qualità, di effetto, e somiglianti, sono nozioni intellettive, nelle quali si trova un elemento mentale, che è tanto distinto dall'impressione sensibile, quanto dal concetto intelligibile dell'ente possibile e generico. Secondo il Rosmini, l'idea di sostanza è la relazione dell'ente verso le qualità, come l'idea di causa è la relazione dell'ente verso gli effetti. Io lo concedo, se sotto il nome di qualità e di effetti s'intendono sensibili misti ad intelligibili; ma se si vogliono significare meri sensibili, non che poter comprendere la prefata asserzione, non veggo a tal ragguaglio nè anco in che modo le qualità si distinguano dagli effetti. Se il concetto dell'ente è l'unico intelligibile, e quasi il prisma interposto fra la mente e i sensibili,

(1) *N. Sagg. sull'orig. delle idee*, sez. 5, part. 2, 3, 4, 5, Tom. II. *Princ. della scienza morale* Milano, 1837.

che vengono per esso convertiti in idee, io non so più capire, come le idee nate da tal connubio siano molte, e non una sola; nè come si abbiano, per esempio, i concetti di sostanza, causa, qualità, effetto, così distinti e spiccati gli uni dagli altri, che qualunque sforzo d'ingegno non può ridurli ad un solo. Egli è vero, che la varietà dei sensibili può tuttavia diversificare i concetti sensatamente; ma la differenza, che passa fra le varie idee, non che essere solo sensibile, è sovrattutto intellettuale. Mi dichiaro con un esempio. Il divario, che corre fra il rosso e l'azzurro, fra il caldo e il freddo, fra il molle e il duro, ovvero fra un suono e un colore, un gusto e un olezzo, è schiettamente sensibile, e si può benissimo comprendere, ancorchè l'intelligibile sia unico. Ma la differenza, che distingue la qualità e l'effetto, il difuori e il didentro, il prima e il dopo, e via discorrendo, non è di questa data; poichè v'ha fra loro una discrepanza intellettiva, consistente in certe relazioni, che sovrastando al senso, non si sentono, ma s'intendono. Infatti, se io chieggo, perchè la qualità differisca dall'effetto, mi si può forse rispondere che tal divario è come quello, che distingue il bianco dal nero, il suono grave dall'acuto, e l'impressione tangibile dalla visiva? No certamente. Nel secondo caso la varietà è meramente sensibile, laddove nel primo è intellettiva. Egli è dunque chiaro che questo divario non può essere dato dal senso, nè generato dall'idea dell'ente, che è sempre la stessa.

Se dalla sfera delle cose sensibili passiamo a un ordine superiore, l'impossibilità della generazione ideale ci parrà ancor più chiara. Così, esempigrazia, noi abbiamo le idee di unità, d'infinito, di eterno, d'immenso, di santità e simili, le quali non si contengono in quella di ente semplicemente preso, benchè ne siano indivise e inseparabili. L'inseparabilità non è la medesimezza, poichè non esclude la distinzione almeno mentale. L'Ente, qual ci è dato dall'intuito, è certamente uno, infinito, eterno, immenso, santo, e dotato di tutte quelle perfezioni, che chiamansi apodittiche, morali e metafisiche, perchè, al parer nostro, è un vero concreto, che racchiude una sintesi ideale; ma ciascuno di que' concetti è tuttavia distinto intellettualmente dall'idea dell'ente astratto, possibile, e schiettamente preso, a tenor del Rosmini. Anzi io stimo che l'idea medesima dell'Ente concreto sia mentalmente distinta dai concetti delle sue varie perfezioni, e questi pure si distinguan fra loro, benchè gli uni e gli altri siano indisgiunti. Il concetto dell'Ente è il centro, in cui si appuntano, quasi raggi, le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso, o lati di un poligono infinito. Esso è semplicissimo, e tuttavia riunito indissolubilmente a una moltitudine di concetti, che si accozzano in una perfetta unità obbiettiva, per forma, che la moltiplicità non ha luogo, fuori del pensiero nostro e delle attinenze esteriori dell'Ente medesimo. Se si piglia il concetto dell'Ente col corredo delle nozioni, che necessariamente l'accompagnano, queste nozioni se ne possono dedurre logicamente, poichè vi son già comprese dalla mente contemplatrice, e in tal caso si opera sopra una idea composta, e non sopra una idea semplice; il che non venne avvertito dai Rosminiani. Se non che, anche in questa occorrenza, sarebbe improprio il dire che le idee dedotte si generano dall'idea complessa; trattandosi manifestamente di semplice analisi, e di disgregazione, non di generazione.

Il concetto dell'ente concreto od astratto, reale o possibile, non genera adunque gli altri concetti, parlando con proprietà di termini. Tuttavia egli è vero che li produce in qualche altro modo; giacchè tutte le idee presuppongono quella dell'Ente, e s'inviscerano in essa. Egli è impossibile il pensare a qualunque cosa, senza avere il concetto dell'Ente; laddove si può pensare all'ente semplicemente preso, senza possedere alcun altro concetto. L'Ente è intelligibile per sè stesso; dove che gli altri concetti, eziandio razionali, s'intendono in virtù dell'Ente. Il Rosmini ha dunque ragione di considerare in questo senso la nozione dell'ente, come l'origine di tutte le nostre cognizioni; e l'avere aggiunta nuova luce a questa verità antica ed

importantissima gli assegna un alto seggio nella schiera più onorata dei psicologi.

Esclusa la generazione; e ammessa una produzione qualunque, rimane a cercare, qual sia in ispecie questa cotal produzione, per cui tutti i concetti derivano da quello dell'Ente, senza esserne generati. Io potrei procedere in questa investigazione, cominciando a fare un'accurata analisi dei singoli concetti, e poscia dimostrando per via di sintesi, come ciascuno di essi si connetta colla nozione fondamentale dell'Ente; ma questo lavoro, che farò forse a suo tempo, uscirebbe affatto dai limiti della presente Introduzione. Per ora mi contenterò di chiarire che la quistione della origine delle idee dipende dalla formola ideale, e non si può risolvere pienamente, senza di essa. Esporrò adunque in modo sommario il risultato delle mie ricerche, lasciando al lettore il carico di applicarlo partitamente, e verificarlo nei principali concetti, che formano il patrimonio della mente umana.

Gl'intelligibili si vogliono distinguere in due classi, l'una delle quali contiene i concetti, che io chiamerò necessarii e assoluti, perchè riguardano l'Ente solo, l'altra abbraccia i concetti contingenti e relativi, che concernono le esistenze. Considero per ora questi intelligibili in sè stessi: non gli esamino, rispetto alla facoltà conoscitiva dell'uomo, nè cerco se essi siano appresi da una facoltà sola, o da più facoltà operanti simultaneamente o successivamente, come sarebbero l'intelletto e la ragione dei moderni psicologi di Germania. Questa sarà materia di un altro discorso. Per somministrare un fondamento legittimo alla distinzione introdotta fra queste due schiere di concetti, egli basta il considerarli in sè stessi, e ragguagliarli fra loro, essendo essi differentissimi, e contrassegnati da due note affatto contrarie, quali sono il necessario e il contingente. Ciascuna di queste due schiere si rannoda intorno a un concetto unico, principale, fondamentale, predominante; il quale per la prima classe è il concetto di Ente, per la seconda quello di esistenza. Abbiamo già esaminata a sufficienza la natura di queste due idee madri: ora per trovar l'origine delle altre, la discussione si può ridurre a tre quesiti: 1.° in che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente? 2.° In che modo tutti i concetti relativi si collegano colla stessa idea? 3.° Siccome le nozioni relative si rannodano intorno a quella di esistenza, che ha fra di esse la maggioranza, come l'idea dell'Ente primeggia fra i concetti assoluti, si chiede altresì, se i concetti relativi nascano in qualche guisa dall'idea di esistenza, quasi da anello intermedio fra loro e l'Ente? E in caso, che ne nascano, si domanda in che modo si faccia questa derivazione?

Primo quesito. *In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente?* Rammenti il lettore, che, sotto il nome di Ente, io non intendo l'ente astratto e possibile, ma l'Ente reale e assoluto, quale si affaccia all'apprensione immediata dell'intuito. L'ente è intelligibile per sè stesso. Ora egli è impossibile allo spirito umano il pensare l'intelligibile, senza credere insieme alla realtà del sovrintelligibile, senza essere intimamente persuaso che la realtà si stende assai più oltre che l'intelligibile, a rispetto nostro. L'elemento obbiettivo, che riguardo a noi porta il nome di sovrintelligibile, in ordine all'Ente dicesi essenza. Chiamo essenza semplicemente, l'essenza reale, come chiamo Ente senza più, l'Ente reale, parendomi che questo modo di parlare si conformi alla genuina significazione delle voci, e all'uso degli scrittori, i quali sogliono distinguere la voce essenza coll'epiteto di razionale, quando l'adoperano per significare la notizia, che noi abbiam delle cose. L'essenza è adunque quello, che v'ha di reale, e nel tempo medesimo d'inescogitabile, negli oggetti. Ciò posto, io dico che tutte le proprietà dell'Ente debbono scaturire dalla sua essenza, e fare, per via di essa, una unità perfettissima, tantochè uno spirito, che potesse conoscere questa essenza, non troverebbe più nessuna distinzione mentale fra le doti e le perfezioni dell'Ente increato (1). Nel qual senso si può dirittamente affermare

(1) Parlo delle perfezioni razionali. Quanto alle perfezioni sovrarazionali, donde risulta il

che i concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto; il quale non è già il concetto di Ente da noi posseduto, ma quello di essenza, onde siamo privi. Cosicchè gli attributi dell' Ente ci paiono come distinti gli uni dagli altri, benchè ne sia manifesto, che in effetto si unizzano e immedesimano insieme, e che il non poter noi al presente concepire questa unità assoluta, nasce dal difetto della nostra comprensiva, che non può abbracciare l' essenza. Ma donde infine derivano, a rispetto nostro, le idee assolute, che ci rappresentano le proprietà dell' Ente? Rispondo che non provengono da alcun altro concetto, ma ci vengono date simultaneamente coll' idea dell' Ente, la quale ha sovra di esse un principato logico, non cronologico. L' idea dell' Ente coi concetti indivisi di eterno, immenso, uno, infinito, e simili, con tutto il corredo delle idee assolute, forma la sintesi primitiva dell' intuito, la quale è una vera rivelazione. Noi veggiamo la sintesi ideale, come la sintesi naturale, il mondo dell' Ente, come quello delle esistenze, per una percezione immediata e intuitiva. Le varie porzioni di questa sintesi ideale sono fra loro indissolubilmente connesse e intessute; hanno una dipendenza logica dall' idea dell' Ente, senza essere generate, senza che i loro elementi s' inchiudano in essa, quale si affaccia allo spirito nella propria semplicità nativa. Esse compongono un moltiplice razionale, che obbiettivamente si riduce a unità perfettissima. Che se l' Uno reale piglia pel nostro intuito l' aspetto di una moltiplicità mentale, ciò nasce dall' oscurità impenetrabile, che involge l' essenza dell' Ente. Conchiudo adunque, rispondendo al quesito proposto, che *i concetti assoluti procedono dall' idea dell' Ente, non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica.*

Secondo quesito. *In che modo tutti i concetti relativi procedono dall' idea dell' Ente?* Ricordiamoci che il mondo della cognizione è parallelo a quello della realtà, e che noi conosciamo il reale, in quanto lo percepiamo, contuttochè la percezione che ne abbiamo non sia intera e perfetta. Ora, giusta gli ordini del mondo reale, le cose relative, cioè le esistenze, derivano dall' Ente assoluto, in quanto ne sono create; se adunque l' intuito, che abbiam degli obbietti, contemplando l' atto creativo, alla lora natura intrinseca si conforma, i nostri concetti relativi debbono essere effetto non di generazione, ma di creazione. Se i concetti relativi fossero generati dall' Idea nella subbiettività loro, ne seguirebbe che le esistenze sono generate, e non create dall' Ente; dogma panteistico ed assurdo. L' aver voluto cercare la generazione delle idee, in vece d' investigarne solamente la produzione o la processione, è ciò che ha sviato quasi tutti i psicologi. I quali camminando, secondo gli ordini del psicologismo, e pigliando le mosse dai sensibili interni, od esterni, nei quali è impossibile il raccapezzare la nozione di causalità creativa, e dove ogni produzione è una emanazione o generazione, applicarono questo concetto al modo della produzione ideale, e viziarono la scienza ideologica: alcuni lo applicarono eziandio alla produzione reale, e architettarono una ontologia panteistica, come quella che oggi regna fra gli Alemanni. L'ontologismo, tenendo la via contraria, che è la sola legittima, ci obbliga ad asserire di tutti i concetti relativi ciò che dianzi affermammo della loro radice, cioè dell' idea di esistenza, e conchiudere, che *i concetti relativi nella subbiettività loro procedono dall' idea dell' Ente, non per via di generazione, ma per via di creazione.*

Terzo quesito. *I concetti relativi dipendono altresì dall' idea di esistenza? E in che consiste questa dipendenza speciale?* L'idea di esistenza esprime generalmente la dipendenza del reale creato dal reale increato, cioè dall' Ente, e quindi il termine estrinseco e contingente dell'atto creativo. Egli è dunque chiaro che tutti i concetti rela-

mistero della Trinità, se avessimo l' intuito della essenza divina, la distinzione reale delle persone si mostrerebbe tanto evidente allo spirito nostro, quanto l' unificazione degli attributi.

tivi presuppongono logicamente l'idea di esistenza, come i concetti assoluti presuppongono l' idea dell' Ente. Ma il concetto di esistenza inchiude solo una relazione generica del creato verso l' Ente creatore, e non contiene gli elementi speciali, per cui gl' intelligibili relativi si differenziano fra di loro. Così, verbigrazia, il divario, che corre fra la sostanza seconda e la causa seconda, fra le qualità e gli effetti, non si può dedurre dalla semplice nozione di esistenza. La radice di questi vari concetti, e delle realtà corrispondenti, è l' essenza dell'esistente; la quale non è meno inescogitabile, che l'essenza dell' Ente; tanto che, se conoscessimo questa essenza, potremmo dedurne tutto il complesso dei concetti relativi, come i concetti assoluti dall' essenza assoluta. Conchiudo adunque che *i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza, per via di generazione o di produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica.*

Il sagace lettore avrà già avvertito che questa mia dottrina sull' origine delle idee concorre nella sostanza con quel gran principio del Vico che « in Dio il Vero si converte *ad intra* col generato, *ad extra* col fatto (1). » L'origine divina delle idee si effettua solamente per via di generazione propria, come l' origine umana di esse ha luogo per via di creazione divina; la dipendenza logica, onde abbiamo discorso, essendoci manifestata dall' atto creativo. L'Idea avendo la piena possessione di sè stessa, il concetto dell'Ente s' immedesima in esso Ente col concetto di essenza, e da questo semplicissimo intuito si genera il Vero divino; laddove rispetto a noi, l' Ente essendo conosciuto senza l' essenza, le altre idee accompagnano la notizia di esso, ma non ne sono ingenerate. Noi dunque le possediamo, non già come dedotte, ma come rivelate, comunicate; e questa comunicazione è l'atto stesso creativo, per cui l' Ente, traendoci dal nulla all'esistenza, ci si rivela col corredo delle sue perfezioni, e ci dà notizia delle cose contingenti, (al novero delle quali il nostro spirito appartiene,) colla medesima azione creatrice, che appalesandoci gli oggetti esterni, manifesta anco sè stessa, come la luce, suscitando i colori delle cose, s' illustra col suo proprio splendore. Ma queste materie sono troppo difficili, da poter essere spedite con breve discorso. Ne ragionerò a dilungo, investigando la processione delle idee; della quale ho toccato per ora quel solo, che mi pare bastevole a mostrare le attinenze correnti fra un gravissimo problema di psicologia, e il dogma ontologico della creazione.

La quistione dell' origine delle idee si collega strettamente con quella dei giudizi analitici e sintetici. Se ninna idea nasce per via di generazione dall' idea dell' Ente, ne segue, che salvo la replicazione di tal concetto sopra sè stesso significata nel primo membro della formola ideale, tutti i giudizi razionali sono sintetici (2). Dunque la realtà del giudizio sintetico *a priori* non dipende dalla struttura dello spirito umano, secondo l' avviso della scuola critica, nè da una genesi ideale, che ripugnerebbe alla natura di tal giudizio, quando il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s' inchiuggano ; ma bensì da una sintesi obbiettiva, che risponde alla sintesi mentale, e la partorisce. Tutte le idee semplici sono poste le une fuori delle altre ; giacchè, se discorrendo da questa in quella, la prima si trovasse nella seconda, e così successivamente, non si potrebbe mai avere un nuovo concetto. La sentenza dei psicologisti, che tutti i giudizi *a priori* sono analitici, è vera, se si parla della cognizione riflessiva, la quale rappresentando al pensiero la sintesi ideale, gli porge idee complesse, che vengono sciolte e ridotte ai loro elementi, per via dell' analisi e dell' astrazione. Ma quando si tratta della cognizione intuitiva, il pronunziato contrario che *tutti i giudizi sono sintetici*, *salvo il primo giudizio*

(1) Vico, *Op. lat.*, tom. I, p. 52, 53, 97.
(2) *Teor. del Sovr.*, not. 24, p. 380, 381, 382.

della formola ideale, è affatto inconcusso. I giudizi sintetici *a priori*, secondo la nostra dottrina, debbono distinguersi in due classi. Gli uni riguardano l'Ente solo, e constano unicamente di concetti assoluti; gli altri si riferiscono all'esistenza nelle sue attinenze coll'Ente, e si compongono d'idee assolute e relative nello stesso tempo. Così, verbigrazia, questi giudizi: *l'Ente è uno*, *l'Ente è eterno*, sono sintetici assoluti; laddove i seguenti: *l'esistente è nell'Ente*, *l'esistente è dall'Ente* sono sintetici relativi. I giudizi delle due classi sono del pari apodittici; ma la necessità degli uni è assoluta, e deriva da loro stessi; quella degli altri è relativa, e nasce da un giudizio superiore dell'altra specie. Per tal modo i giudizi sintetici relativi sono necessari, in quanto ciascuno di essi inchiude un giudizio assoluto.

I psicologi, che rigettano i giudizi sintetici *a priori*, son mossi a farlo dal sentirsi impotenti a dichiarare come in tali giudizi il soggetto si unisca col predicato. Conciossiachè il predicato o si contiene nel soggetto, o vi manca. Se ci si contiene; il giudizio non è sintetico, ma analitico. Se non vi si contiene; e l'unione del soggetto col predicato è subbiettiva, o fortuita, o veramente obbiettiva. Se altri afferma ch'ella sia subbiettiva e risulti dalla struttura dello spirito, egli riesce al dubbio relativo della scuola critica. Se invece si tien per fortuita, cioè per effetto dell'abitudine, lo scetticismo assoluto di Davide Hume è inevitabile. Se poi si reputa obbiettiva, bisogna mostrare, in che risegga. Ciò non fu fatto, nè tentato finora, e questa lacuna spiega la cattiva fortuna di tal sorta di giudizi. E non si è potuto fare, perchè si volle sempre procedere psicologicamente, e secondo tali ordini, che rendono la quistione insolubile. La chiave di essa può essere somministrata dal solo ontologismo.

Abbiamo testè veduto che i concetti assoluti hanno una semplice dipendenza logica dall'idea dell'Ente, e che lo spirito umano non può vedere la ragione intima di questa dipendenza, perchè ignora l'essenza dell'Ente. Ora i giudizi assoluti sono tutti composti dell'idea principe assoluta, cioè della nozion dell'Ente, che ne è il soggetto, e di un altro concetto assoluto, che ne è il predicato. Tali sono i giudizi: *l'Ente è uno*, *l'Ente è immenso*, e simili. Ora, siccome in questo caso non ci è dato di scorgere altro, che una semplice dipendenza logica, cioè una inseparabilità assoluta fra il soggetto e il predicato, senza penetrarne la ragione recondita, perciò non siamo in grado di spiegar questa sintesi. Ondechè l'ontologista non può meglio del psicologista dare una dichiarazione positiva e plausibile di questa specie di giudicati. Può bensì farlo negativamente; ciò che non è in balìa del psicologista. E li chiarisce in modo negativo, facendo vedere che questa sintesi fra il soggetto e il predicato dee essere arcana, atteso la nostra ignoranza circa l'essenza dell'Ente, cioè del soggetto. Se noi conoscessimo questa essenza, ci troveremmo dentro tutto l'apodittico, i vari concetti razionali si riunirebbero in un solo concetto semplicissimo, alla sintesi succederebbe l'identità perfetta, e il giudizio tornerebbe analitico, come quello, che risulta dal primo membro della formola. Iddio infatti abbraccia ogni cosa con un solo intuito immanente, e con una idea unica, che è verso la divina mente ciò che è rispetto alla nostra il giudizio analitico. Ma siccome ignoriamo la divina essenza, non ci è dato di apprendere il vero nella sua fonte, e l'Uno piglia agli occhi nostri l'aspetto del moltiplice. Laonde, se altri chiedesse, come mai l'Uno reale può dare accesso al moltiplice ideale, si risponderebbe acconciamente che l'Uno reale è l'essenza dell'Ente, la cui intima natura non è da noi conosciuta, se non in modo imperfettissimo. L'ontologismo adunque spiega sufficientemente la struttura dei giudizi sintetici assoluti, appurando da un canto la connessione logica del soggetto col predicato, e porgendo dall'altro canto una idonea ragione di ciò che vi si trova d'incomprensibile.

Quanto poi ai giudizi sintetici relativi, che nascono dall'unione di un concetto relativo con un assoluto, la sintesi, che corre fra il soggetto e il predicato, è quella

medesima, che passa fra l'Ente e l'esistente, cioè la creazione. Però in cotali giudizi, la sintesi reale fra i due termini essendo l'atto creativo, la sintesi intellettiva, che vi corrisponde, e forma il giudizio, è l'intuito di tale atto. E veramente il giudizio sintetico *a priori* è composto di un attributo, che non è nel soggetto, e tuttavia si congiunge necessariamente con esso. Il soggetto adunque produce l'attributo, benchè non lo contenga; ora, che cos' è produrre una cosa, senza contenerla precedentemente, se non crearla? Dunque nel giudizio sintetico relativo il soggetto del giudizio crea il predicato, come l'Ente crea l'esistente. Così l'intuito dell'atto creativo dichiara compitamente questa classe di giudizi razionali; i quali ripugnerebbero, secondo le teoriche degli emanatisti e de' panteisti. La dualità psicologica, onde si compone il giudizio, si riduce alla dualità ontologica, espressa dalla formola ideale. Il giudizio sintetico relativo rappresenta il primo fatto, come il giudizio sintetico assoluto significa il primo vero.

Si scorge dalle cose dette che tutti i giudizi sintetici relativi si riducono alla formola ideale: *l'Ente crea le esistenze*, e inchiudono, com' essa, il primo giudizio assoluto: *l'Ente è*. Gli assiomi di sostanza e di causa sono semplici applicazioni particolari della formola ideale, e ne traggono il loro valore assoluto e apodittico. Infatti, benchè tali assiomi, ridotti a una forma secondaria, riflessa e psicologica, si esprimano in questi termini: *ogni qualità dee aderire a una sostanza, ogni effetto dee avere una causa*, la loro espressione primitiva, intuitiva e ontologica corre a rovescio, e può significarsi dicendo, che *la sostanza sostiene la qualità, la causa produce l'effetto;* dove si scorge chiaramente ch' essi dipendono dal fatto ideale della creazione. Non entro a parlare dei giudizi sintetici, composti di concetti meramente relativi, senz' alcuno elemento assoluto, perchè tali giudizi non sono mai e non possono essere *a priori*.

Il raziocinio è una serie di giudizi sintetici connessi gli uni cogli altri; i quali sono *a priori* ogni qualvolta il discorso ha un valor metafisico. Ora una serie di giudizi sintetici *a priori* importa fuori dello spirito umano una sintesi obbiettiva, cioè una serie di dualità scambievolmente connesse; la quale non può rinchiudersi nel solo giro delle esistenze, ma dee intrecciarsi coi concetti ideali; altrimenti non avrebbe un rigore assoluto e metafisico. Se il raziocinio consta soltanto di concetti assoluti, la sintesi obbiettiva, a cui corrisponde, è l'Idea, cioè la nozione dell' Ente colle sue apodittiche dipendenze. Ma se i concetti assoluti sono misti ai relativi, la sintesi obbiettiva è la creazione. Il fatto ideale della creazione è dunque necessariamente richiesto per ispiegare i ragionamenti misti, quali sono tutti i discorsi umani, ogni qualvolta non si riferiscano alla mera considerazione dell' Ente in sè stesso. Imperò il progresso discorsivo, cioè la concatenazione di una idea coll' altra in una seguenza di giudizi misti e sintetici *a priori*, è *il successivo conoscimento, che l'uomo ha dell' atto creativo e del progresso cosmico.* Secondo la quale intenzione, noi scrivemmo altrove che « il progresso, che la causa efficiente fa dal principio sino al fine nello svolgimento successivo della creazione, corrisponde al processo intellettivo, che fa la mente dai primi principii sino alle ultime conseguenze nella esplicazione successiva della scienza, e che si chiama discorso. Per tal guisa il ragionamento dell' uomo è parallelo ed analogo al progresso della natura, e la logica, o sia la sillogistica, si riscontra colla cosmologia (1). »

Non so, se il lettore avrà avuta pazienza di tenermi dietro in questa lunga discussione instituita sopra verità, o come altri dicono, sottigliezze e astruserie metafisiche. Le quali non è maraviglia che siano aride e spiacevoli per gl' ingegni non

(1) *Teor. del Sovr.*, not. 44, p. 406.

atti a questo genere di studi, come quelle che poco si affanno alla tempra del loro acume; e niuno può esser biasimato di non gradire ciò che non intende. Ma elle sono bellissime e dilettevolissime per chi si leva alla loro altezza; giacchè non v' ha cosa più bella e sublime, nè più confortevole e conforme ai generosi istinti, che la contemplazione del vero ideale. Quando poi alle speculazioni si aggiunge qualche novità, che non detragga al vero, se ne accresce il diletto, che esse porgono; perchè il nuovo ha un grande attrattivo per lo spirito nostro, mentre facciam parte di questo perfettibile universo, e sottostiamo al corso del tempo. Io mi confido che nelle cose dette, e in quelle, che andrò soggiungendo, il lettore troverà, che se chi scrive non dee star contento alle cose dette dagli altri, io avrò per avventura adempiuto a quest' obbligo mezzanamente. Nè vorrei avvertirlo e pregiarmene, se non mi confidassi altresì che le mie conclusioni abbiano sostanzialmente quella forza, che viene dal solo vero, e che la novità loro si appoggi alla instaurazione scientifica dei principi più antichi e venerandi, che abbiano regnato sopra la terra. Fuori di questo caso, le innovazioni filosofiche sono almeno assai pericolose. Egli è vero ch' elle partoriscono agli autori una certa celebrità passeggiera e frivola, più appetitosa ai palati volgari di quella modesta approvazione, a cui aspirano gli amatori dell' antichità legittima. Ma la lode non è desiderabile, quando non può essere scompagnata dal rimorso in chi la dà, e in chi la riceve.

L' analisi testè fatta della formola ideale ha messo in luce, quanto sia importante il dogma della creazione nell' ontologia e nella psicologia medesima. Questo solo principio può spiegare la dualità primitiva, e le dualità secondarie, che ne conseguono; può spiegare, (ciò che più importa,) come le dualita di ogni sorta coll' unità si colleghino. Le quistioni dell' individuità, delle relazioni correnti fra l' individuo e gli universali, dell' esistenza dei corpi, e degli spiriti creati, dei vari generi di evidenza e di certezza, dell' origine delle idee, dei giudizi sintetici e razionali, della natura del raziocinio, e altre moltissime, ne dipendono totalmente. Le ricerche psicologiche della cognizione e attività umana, e le dottrine teologiche intorno ai divini attributi, come l'immensità, l'eternità, e simili, non possono nè anco essere acconciamente fatte, quando non abbiano per base quel dogma unico e supremo. Se questo si trascura o ripudia, il panteismo è, a parer mio, inevitabile; e il panteismo conduce allo scetticismo, all' immoralismo, all'ateismo, e agli altri mostri della filosofia eterodossa. L' avere gli antichi savi smarrita, e i moderni impugnata l'idea di creazione, partorì tutti i traviamenti della scienza razionale nelle varie età. Gl' ingegni meglio condizionati, privi di questo sussidio, non poterono risolvere i problemi più capitali dello spirito umano; onde le parti buone della filosofia loro riuscirono inette a metter radice, e furono a capriccio alterate o dismesse; il che produsse quel variare continuo della scienza e quell' alternare dei sistemi più opposti, che si vede ancora ai nostri giorni. Imperocchè si vuol notare, che se bene alcuni filosofi ammettano il dogma della creazione, niuno gli assegna il luogo convenieate: tutti il confinano in un grado secondario, e lo reputano uno sterile corollario, anzichè un principio fecondo di scienza. Ora il valore scientifico di una verità non dipende solo dal riconoscerla, ma dal collocarla in quel luogo, che le appartiene, secondo l' ordine necessario del reale e dello scibile. Un assioma, che si toglie dal sommo della scienza, per metterlo alla coda, riesce affatto infecondo; e quindi inutile pel lavoro scientifico. Il principio della creazione, che occupa il secondo luogo nella formola ideale, è il primo per tutto ciò che spetta alla scienza universale dell' uomo e della natura, e costituisce il solo anello legittimo fra l' Ente e l' esistenza. Senza la creazione l' anello è rotto, ed è impossibile il salire dal mondo a Dio, o il discendere da Dio al mondo. E rotto questo anello delle realtà, ogni questione speciale se ne risente: ogni dogma manca di fulcro, e porge occasione a difficoltà insolubili; imperocchè l' armonia non può essere nelle parti, quando manca nel tutto. Quindi ne nascono

quell' impotenza e quel disordine intimo, che travagliarono la filosofia dai tempi di Diaimini e di Capila ai nostri; disordine, che essendo un tristo privilegio delle scienze speculative, fece spesso maravigliare i dotti e i non dotti, ma non fu mai spiegato da nessuno.

Gli eclettici francesi si confidano di poter rimediare a questo difetto; ma l' eclettismo, che è l' anarchia volontaria e ridotta a sistema, dee esser certo una bella medicina per l' anarchia involontaria e fatale, che turba la scienza. Se volete riformare e rifondare la filosofia sovra una salda base, risalite ai principii, cercate qual sia il primo passo, che lo spirito umano fece fuori del buon sentiero, richiamate la speculazione al segno, e le darete quella consistenza e fermezza, onde si vantaggiano le altre discipline. Altrimenti i rimedi torneranno vani, o accresceranno il male, in vece di alleviarlo; com' è accaduto all' eclettismo, che dopo aver giovato ad alcune parti affatto secondarie della filosofia, uccise in fine la scienza. La filosofia è morta in Francia, e boccheggiante nel resto di Europa: quella poca di speculazione, che corre tuttavia nei libri e per le scuole, somiglia al rantolo di un moriente, o al moto galvanico di un cadavere. Uno dei più antichi traviamenti della filosofia è senza dubbio l'aver dismesso il dogma della creazione; il che tolse a quei maravigliosi ingegni di Platone e di Aristotile la buona fortuna di cogliere perfettamente il vero, e influì sinistramente in tutte le parti della loro dottrina colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna. Ma questo errore non fu nè anco il primo; e prese la sua origine dal metodo vizioso, cioè dal travolgimento della formola ideale, come vedremo più innanzi. L' abolizione del psicologismo, e la restituzione di un ontologismo forte e profondo, è la sola tavola che possa campare la filosofia europea da un intero naufragio.

Ora, che abbiamo in disegno abbastanza chiara e distinta la formola ideale, ragguagliamo con essa i principii della filosofia moderna, per compiere i cenni dati nel precedente capitolo.

La formola ideale, perduta da tutte le nazioni, salvo una sola, fin dai tempi antichissimi, fu rinnovata perfettamente, e ripromulgata dal Cristianesimo. L' Evangelio colle sue dottrine ravvivò gli animi e gli spiriti: ridestò l' ingegno filosofico; influì salutevolmente nella stessa filosofia de' Gentili: e lo splendore della scuola alessandrina si dee in parte attribuire all' efficacia delle idee cristiane, benchè da lei combattute; essendo privilegio del vero il riscuotere l' omaggio eziandio de' suoi nemici. Che se per qualche rispetto le opinioni platoniche turbarono la Chiesa; egli è non meno indubitato che le dottrine cattoliche migliorarono quelle dei nuovi alunni di Platone. Tuttavia la setta alessandrina, per ciò che spetta ai principii, non si scostò essenzialmente dalla filosofia gentilesca; si può anzi considerare, come l' esplicazione più perfetta, a cui potesse condurre la formola guasta del vero primitivo, redato dalla greca e orientale cultura. Laonde non avendo essa voluto ricevere la formola cristiana, andò declinando dopo Proclo, e riuscì solo a evitare lo scetticismo, avviluppandosi e imbarbogendo con Damascio nella ricerca dell' incomprensibile. L' ingegno umano, in cui la filosofia non può mai perire affatto, si era fin da principio appigliato alla formola ortodossa; e dopo alcuni tentativi, deboli e imperfetti, come tutti i principii, dopo l' opera di alcuni scrittori, come Clemente di Alessandria, Giustino, Origene, Atenagora, Lattanzio, e altri, nei quali si vede ancora una certa fluttuazione, non già di fede, ma di scienza, fra la dottrina gentilesca e gli ordini cristiani, trovò in sul finire del quarto secolo un uomo, che si può considerare, come il creatore della filosofia cattolica. Santo Agostino è il Pitagora e il Platone ad un tempo della vera filosofia moderna; poichè fece egli solo, rispetto all' epoca cristiana, ciò che quei due luminari dell' antichità aveano fatto in diversi tempi, riguardo alla filosofia greca. Egli fu il primo, che trasse dalla formola della nuova rivelazione la sintesi scientifica delle verità ideali: distinse, non disgiunse, la filoso-

fia dalla teologia: considerò queste due discipline, come unite indissolubilmente, come del pari necessarie alla compiuta esplicazione dell' Idea divina: ne studiò le attinenze; ne determinò i limiti; ne dichiarò i punti fondamentali: riferì alla formola cristiana i veri progressi della sapienza gentilesca, continuando per tal modo il corso della tradizione scientifica; e fece un' opera di mole si stupenda, con tale perspicacia e profondità, tal forza e vigoria d' ingegno, tanta elevatezza di mente e bontà di giudizio, che vince in chi lo legge e studia attentamente le forze medesime dell' ammirazione. Egli si dee perciò considerare, come il fondatore di quella scienza, a cui non si addice il nome speciale di filosofia più che quello di teologia, poichè entrambe le abbraccia; scienza, che io chiamo ideale, come quella, che esprime compitamente l' Idea al doppio lume della ragione e della fede; e a cui dò l' epiteto di cattolica, perch' egli è vano il cercarla fuori della società divina, privilegiata di questo nome. La quale scienza, dopo aver valicati felicemente i tempi barbari, e vinta col suo splendore quella densa caligine, fu infine offuscata e poscia spenta nella metà di Europa dalla pervicacia di un Tedesco, e dalla furia di un Francese.

Ho detto che la scienza ideale e cattolica abbraccia la filosofia e la teologia, ed è perciò la sola disciplina perfetta nel giro delle cognizioni razionali. Ella è infatti la sola, che meriti il nome di realismo nel vero senso di questa parola; intendendo per esso una dottrina esprimente tutta la realtà ideale, per quanto è conoscibile naturalmente o sovrannaturalmente dagli uomini. L'Ente e le esistenze considerate in relazione coll' Ente, per via della creazione e della redenzione, sono l' oggetto di questa disciplina. La filosofia sola dimezza di necessità la realtà ideale, poichè ignora i sovrintelligibili rivelati. La teologia, senza la sua compagna, contiene bensì gli elementi integrali della ragione stessa, in virtù della formola rivelata; ma non ne abbraccia l' esplicazione scientifica. Uopo è adunque congiungerle insieme, per ottenere un perfetto realismo. Il che venne fatto maestrevolmente dalla Chiesa, nè poteva pur essere tentato fuori del suo seno. La scienza cattolica comprende la sintesi più vasta, che sia dato all'uomo d' immaginare: essa sola ammette tutti gli ordini di verità, senza menomarne e sbandirne nessuno. Essa è, come dire, l' universo ideale, che corrisponde all' effettivo; essa è quel mondo intellettivo, popolato di schemi e di paradigmi eterni, nel quale ogni vero trova il suo luogo, come ogni esistenza ottiene il suo grado nell' ampio giro del creato. E non solo è la somma, ma pur anche la gerarchia dei veri, che vi son tutti coordinati con euritmia squisita; e quindi posti nel loro debito sito e riguardo, e insieme collegati, secondo quelle attinenze reciproche di subordinazione e di maggioranza, ch' essi hanno in natura. Cosicchè le due note scientifiche della disciplina ortodossa riseggono nella totalità dei veri e nella loro armonia. E come, secondo la bella dottrina di Platone, di santo Agostino e del Malebranche, lo spirito vede le idee in Dio, cioè nell' Idea stessa; così pure, giusta la scienza cattolica, *lo spirito contempla l' Idea nella Chiesa*, perchè l' Idea non può essere ripensata, senza il concorso della parola, e il verbo cristiano è la sola riflessione schietta e adequata del mondo ideale.

Avvertasi ancora che la scienza cattolica è la sola, che dir si possa ordinata e libera, e ch' ella possiede unitamente queste due parti, perchè, senz' ordine, non si trova libertà verace, e senza libertà, l' ordine non può sortire la sua perfezione. L' ordine vuole una regola e un' autorità, che lo mantenga: la libertà richiede che si lasci allo spirito umano l' esercizio legittimo delle sue potenze. La regola scientifica risulta dai principii e dal metodo. Ora la Chiesa mantiene i veri principii e il vero metodo dello speculare, conservando inalterabile il deposito affidatole delle verità razionali, e mettendolo in sicuro co' suoi oracoli. Imperocchè, se il metodo vizioso guasta la formola ideale, il primo vizio metodico, come proveremo, procede

da un primiero oscuramento di essa formola. L'autorità mantenitrice ed esecutrice della regola è la gerarchia cattolica, in cui il potere, vario e uno ad un tempo, si sparge e riunisce; poichè, senza conserto gerarchico, non v'ha organismo sociale, nè autorità di sorta. La scienza cattolica è ancò libera, poichè il campo delle sue speculazioni è amplissimo fra tutti, e salvo i capi fermati dal magisterio legittimo, l'ingegno umano può spaziarvi a piacimento. E questa limitazione è tanto propizia alla libertà, quanto avversa alla licenza; giacchè la scienza non può esser libera, se non è ben sicura della propria esistenza, e se vien piantata su base incerta e vacillante. L'uomo inoltre è destinato principalmente, non a speculare, ma ad operare in ogni istante della sua vita, e la speculazione vuol essere indirizzata all'azione. Ora, se la scienza avesse il diritto di porre in dubbio o rigettare le verità, in cui si fonda ogni vivere pubblico e privato, l'operare diverrebbe impossibile, e crollerebbe tutto il mondo civile. Affinchè la scienza non contraddica all'azione, bisogna che l'una non ischianti, nè offenda le radici dell'altra; bisogna che quella stia contenta a dichiarare ciò che questa dee possedere, e si astenga dal folle ardimento di spiantar l'edifizio, per avere il diletto di rifarlo. La storia mostra chiaro quali siano stati gli acquisti dello spirito umano, quando egli ebbe lasciata la via legittima; poichè in vece della libertà e della quiete, trovò la licenza, o la tirannide e la discordia. La tirannia e la discordia signoreggiano presentemente nel campo pacifico delle dottrine, e la filosofia è oggimai ridotta a quello stato intestino di guerra, che un filosofo considerò, come la condizione originale e legittima degli uomini. I sensibili sono in lotta cogl'intelligibili, questi coi dogmi superiori; ogni ordine di verità è a conflitto cogli altri: ciascuna delle speciali discipline, che compongono l'enciclopedia razionale, vuol padroneggiare a discapito delle sue sorelle; e in questa civil tenzone, se altri vince per qualche tempo, la vittoria è data dal caso o dalla forza. Perchè mai, a cagion di esempio, il Locke e il Condillac ebbero il sopravvento in Francia, il Kant e lo Schelling in Germania? Chi mirasse solamente al vero ideale e al pregio intrinseco di questi sistemi sarebbe impacciato a rispondere. Or che si dee pensare della filosofia in un tempo, che il trionfo di questa o di quella opinione non dipende dal vero, ma solamente dalla moda, dalle passioni, dall'indole nazionale, dall'ingegno, dalla facondia o ciarlataneria degli autori, e simili cagioni?

La filosofia cattolica fiorì, appoggiandosi alla base inconcussa di questo pronunziato: *Iddio è e crea l'uomo e il mondo; dunque l'uomo e il mondo sussistono realmente*. Il suo processo era essenzialmente ontologico; e se nel medio evo fu anche in uso il metodo contrario, gli si diede però solo un luogo secondario, e la realtà dell'Ente venne tenuta, non pure come un dogma dimostrativo, ma eziandio come un vero assiomatico. Ma ciò che salva principalmente gli Scolastici dalla nota di psicologismo, a cui per qualche rispetto può parer vicina la loro forma didattica, si è, che per essi l'ontologia risedeva sovrattutto nella religione. La filosofia era soltanto la metà della loro scienza, e occupava il secondo luogo: la religione le andava innanzi, spianava la via, e il suo fare era schiettamente sintetico. Veniva quindi la speculazione, che ritesseva i dettati della prima; onde le stesse verità, che religiosamente avevano il valore di un assioma, erano trattate di nuovo sotto la forma di un teorema. La quale scusa non si potrebbe applicare a nessuno dei psicologisti moderni, posteriori al Descartes, giacchè per essi la filosofia fa una scienza da sè, ed è affatto separata dal dogma teologico. Non si vuol però negare che l'uso di procedere psicologicamente, dettato da buona intenzione, non abbia a lungo andare fatto dismettere la sintesi, almeno per ciò che spetta alla filosofia prima. Il costume di convertire le verità intuitive in dimostrative, senza risalire all'intuito, e senza avvisare che l'analisi somministratrice dei principii generali onde muove il raziocinio, presuppone una sintesi anteriore scemò la forza e l'evidenza della stessa

dimostrazione, sostituendo allo splendore diretto delle verità ideali una luce riflessa o rifratta. Ma la cagion precipua, per cui tralignò il senno scolastico, fu il nominalismo; il quale nacque dal predominio delle dottrine ioniche di Aristotile sul genio doriese e socratico del Platonismo nella tradizione della scienza. E il prevalere della scuola peripatetica rese la filosofia scolastica inferiore a quella dei Padri, viziò la tradizione scientifica, e quindi pregiudicò alla stessa tradizione religiosa, e alla diritta esplicazione della formola cristiana. Imperocchè la dottrina ideale dei Padri, per ciò che spetta alla mera filosofia, si rappiccava alle tre antiche forme della sapienza quasi ieratica degl' Italogreci, cioè alla scuola italica, all' ateniese dell' Accademia, e all' alessandrina; nelle quali si serbavano i vestigi del primitivo ontologismo assai più che nelle altre All' incontro, gl' Scolastici, venerando Aristotile, come assoluto e infallibile *maestro di color che sanno*, ruppero il filo dell' insegnamento scientifico, e posero in contraddizione il dogma religioso, onde pigliavano i loro principii, col sistema esplicativo, che professavano, e di cui si dicevano continuatori. Infatti Aristotile, benchè ricevesse in parte l'eredità platonica, fu eterodosso e psicologista intorno ai principii e al processo metodico; onde, per questo rispetto, le sue dottrine hanno più similitudine con quelle della setta ionica ed atomistica, che colla sapienza italogreca. Egli colloca la base della realtà e della scienza nel' individuo, intendendo sotto questo nome, non già il termine ideale dell' intuito, ma l' oggetto del senso; e quindi sale dal senso all' Idea, e dall' esistente all' Ente, a rovescio del progresso legittimo. I nominalisti, dando lo sfratto alla realtà obbiettiva delle idee generali, furono fedeli seguaci del Peripato, e introdussero il psicologismo nelle loro scuole; imperocchè, se le idee generali sono un mero concetto dello spirito, il filosofo non dee muovere da esse, ma dal sentimento di sè medesimo; e anche pigliando le mosse dalle idee, come queste non sono altro che una sua forma, egli piglia sempre dal proprio spirito l'esordio del suo procedere. La dottrina dei nominali era così conforme alla tradizione scientifica regnante nelle scuole, che infettò una parte di quei medesimi filosofi, che si gloriavano del nome di realisti, e per alcuni titoli ne erano degnissimi. Non intendo parlar di coloro, a cui i moderni han dato il nome di concettuali; i quali erano al postutto nominalisti schietti e rigorosi; ma si bene di que' realisti, che ammettevano la realtà delle idee generali, e tuttavia pregiudicavano loro, dando a credere di riputarle per verità astratte, spogliate di sostanzialità effettiva. Dico che davano a credere di tenerle per tali, non che in effetto tali le giudicassero; imperocchè la ripugnanza intrinseca di tale opinione rese oscuro il linguaggio di questi scrittori, altronde precisi e chiarissimi; non essendo possibile l'esprimere perspicuamente ciò che è contraddittorio e al pensiero ripugna. Avrò occasione di parlare altrove dei semirealisti, e di mostrare come regnassero nei campi medesimi del realismo, e impedissero che questo sistema, professato schiettamente da alcuni pochi, portasse quei frutti, che se ne potevano aspettare.

L' imperfezione del realismo scolastico mosse anche dal modo inesatto, in cui venne trattata la controversia corrente fra di esso e l' opinione contraria. Si chiedeva, se le idee fossero dentro o fuori dello spirito. I realisti propugnavano la seconda sentenza, e aveano sostanzialmente ragione. Ma la quistione non potea fermarsi a questo punto, e si chiedeva di più, dove albergassero e come sussistessero le idee, posto che si trovino fuori della mente umana. Per rispondere a questa domanda, si dovea investigare la natura di esse idee; e se a tale inchiesta si fosse dato opera accuratamente, si sarebbe giunto a conoscere, che *le idee generali sono nell' Idea, e gli universali nell' Universale;* e quindi studiando in sè stessi e nelle loro relazioni reciproche i due termini, si sarebbe conosciuto che l'Idea racchiude in sommo grado il generale e il particolare, il concreto e l' astratto; ch' essa è il primo e sommo genere, il primo e sommo individuo; che da lei provengono le individuali esistenze

per via dell' atto creativo; che le esistenze individue, combinate coll' Idea stessa, per mezzo della riflessione, danno origine alle idee generali; la natura delle quali è incomprensibile, senza il dogma della creazione. Si sarebbe veduto che i nominalisti riducenti gli universali a meri vocaboli, erano atei, senza saperlo; che i concettualisti, considerandoli, come semplici forme dello spirito, preludevano all' egoismo panteistico di Amedeo Fichte; che collocandoli con alcuni realisti nelle sole cose, e immaginando certe idee cosmologiche e sussistenti, si riusciva a un panteismo obbiettivo; come si dovrebbe collocare Platone stesso fra i politeisti, se non fosse probabile, per non dir certo, ch' egli immedesimava le sue idee colla natura divina. Ma per poter avvertire tutte queste cose, era d' uopo liberarsi dalle pastoie peripatetiche, e gli Scolastici sventuratamente credevano, che la verità cristiana si accomodasse di Aristotile assai meglio che di Platone.

Aggiungerò una terza cagione, che nocque al realismo, contentandomi di accennarla. Gli schietti nominali fra i loro errori professavano una verità importantissima, cioè la necessità della parola per le idee riflesse, quali sono le idee generali. Egli si dee attribuire in parte a questa verità la buona fortuna del nominalismo, e all' averla disconosciuta, o tenutone poco conto, i danni del realismo; i fautori del quale non si avvidero, che tolta via la necessità della parola per la riflessione, si annullava la tradizione religiosa nel suo principio, e rimossa la necessità delle formole definitive, si spiantava la base di ogni filosofia.

Scaduto il realismo, e lasciato quasi libero il campo alla dottrina contraria, le scienze speculative declinarono in breve, e i due sistemi nemici languirono del pari; imperocchè, come la civiltà non può venir meno, se non in quanto contiene un germe di barbarie; così negli ordini speciali del sapere il peggiorare di una disciplina procede da qualche vizio occolto ch' ella racchiude nel suo seno. Gl' ingegni disgustati della Scolastica, si rivolsero al gentilesimo, a cui il risorgere delle antiche lettere gl' invitava. I migliori si appigliarono a Platone e ai neoplatonici; ma se da un lato riassunsero il filo della tradizione scientifica, dall' altro rigettarono o trascurarono quello della tradizione religiosa, e posero in dimenticanza la formola cristiana. Il Bruni abbracciò il panteismo temperato dei neoplatonici, e mostrò nell'esporlo un ingegno profondo, robusto e pellegrino; ma benchè egli facesse per qualche parte dietreggiare la filosofia di dieci secoli, i voli alessandrini richiedevano troppo più forza, che non portava la debolezza dei tempi; onde le idee del gran Nolano non ebbero seguaci. L' età usa a balbettare in religione, dopo le luterane e calviniane riforme, non potea ragionare in filosofia, avea bisogno di un caposcuola fanciullo, e lo trovò. Dal Descartes in poi, salvo pochi casi, la filosofia fu un giuoco d' ingegno, e un pargoleggiare continuo, a malgrado di alcune teste potenti, che presero a coltivarla. Parlo dell' ontologia, che è la cima della scienza razionale. I sistemi dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling e dell' Hegel non sono teoriche scientifiche, ma poemi: la gagliardia degli inventori consiste nella loro immaginazione. Parecchi lavori eccellenti, che si fecero in psicologia, quali sono le ricerche psicologiche del Reid e del Kant, sono parziali, e gli autori con tutto il loro ingegno inciampano, ogni volta che il psicologo ha mestieri di appoggio ontologico.

Cartesio incominciò la sua trista opera col sovvertire affatto la formola ortodossa. Questa diceva: *Iddio è*; *dunque l' uomo esiste*. Cartesio disse in vece: *io sono*; *dunque Iddio è*. Ma nel fondare la propria esistenza sul pensiero, e nel dire: *io penso, dunque sono*, Cartesio dichiarò espressamente che non intendeva di sillogizzare, risalendo a una verità generica, ma di significare con quel suo pronunziato un vero primitivo. Ora il giudizio espresso da questo vero consta di due elementi, l' uno intelligibile, e l' altro appartenente alla sensibilità interiore. L' elemento sensibile, espresso colla voce *io penso*, è preciso, e non ammette equivocazione. Non così l'elemento intellettivo; imperocchè il Descartes, pigliando promiscuamente le

voci *essere* ed *esistere*, ci lascia in dubbio qual sia il concetto intellettuale racchiuso nella sua proposizione. Ma io tengo per verosimile che la confusione di tali due vocaboli nascesse in lui dalla confusione dei concetti, giacchè non trovo in tutte le sue opere il menomo cenno, onde si possa credere ch' egli l' abbia subodorata (1). E se scrisse: *cogito, ergo sum*, ciò si dee attribuire alla proprietà della lingua latina, di cui egli ignorava la cagione; imperocchè i Romani antichi non commettevano il barbarismo filosofico dei moderni Italiani di scambiare a ogni tratto le dizioni *essere* ed *esistere*.

Essendo adunque costretti d' indovinare, per assegnir l' intendimento del Descartes, consideriamo, qual sia il valore della sua formola, secondo i due sensi probabili della seconda parte di essa. Se la frase *io sono* esprime l' essere, la proposizione cartesiana si riduce a questa: *il mio pensiero è l' Ente.* Così la intese Benedetto Spinoza, il quale avea ben altro accorgimento filosofico, che il matematico francese. La conseguenza inevitabile di questo principio è il panteismo di esso Spinoza o di Amedeo Fichte. Se poi, dicendo *io sono*, si vuole esprimere l' esistenza solamente, il detto di Cartesio si riduce a questa proposizione: *il mio pensiero è una cosa esistente*; la qual sentenza è verissima; ma, oltrechè in tal caso l' espressione è inesatta, come fu avvertito dal Vico, ella non può esprimere un vero, nè un fatto primitivo. Non un vero; perchè il solo vero primitivo è questo: *l' Ente* è. Non un fatto; perchè il solo fatto primitivo è la creazione: *l' Ente crea l' esistente*, ovvero: *l' esistente è nell' Ente e dall' Ente.* E si noti che Cartesio piglia promiscuamente anche le idee di vero e di fatto primitivo (2); il che è una prova novella della sua sagacità filosofica.

Se non che, la formola cartesiana, intesa nel primo modo, e a tenore del panteismo, non esprime nè anco un vero o un fatto primitivo. Non esprime un vero; perchè, secondo i panteisti, il vero primitivo è questo: *l' Ente esistente è*; come toccheremo fra poco. Onde lo Spinoza pose in capo al suo sistema la realtà apodittica della sostanza unica, e non le assegnò l' attributo del pensiero, se non nel seguito del suo processo ontologico. Potrebbe parere che, giusta Amedeo Fichte, il quale innesta il panteismo sul proprio spirito, la proposizione di Cartesio debba aversi per primigenia; se non che, il Fichte tiene per primigenio l' animo, come oggetto assoluto, e non come soggetto finito e cogitativo. Vero è ch' egli introduce fra l' animo oggettivo e l' animo soggettivo una relazione speciale, che ripugna al principio panteistico; secondo il quale, l' oggetto assoluto non può esser animo o spirito, piuttosto che altra cosa. Contraddizione avvertita da Federigo Schelling, che tentò d' innalzarsi a un assoluto del pari sovrastante alla dualità circoscritta del reale e dell' ideale, dello spirito e della natura; dal quale assoluto egli fa germinare ogni essenza. La formola cartesiana non esprime nè anche un fatto primitivo; sia perchè, a ragguaglio di un rigido panteismo, non vi son fatti, tutto essendo necessario; e perchè, se si vuol dare il nome di fatto al fenomeno, come fenomeno, cioè all' apparenza del contingente, il fatto primitivo sarà quest' esso: *l' Ente esistente produce od emana, come suoi attributi, il pensiero e l' estensione;* ovvero: *il pensiero e l' estensione sono attributi della sostanza unica.* Ma quando il Descartes dice: *io penso*, cioè *il mio pensiero è*, egli indica una specialità o individuazione del pensiero universale, che non può essere riputata per un fatto primitivo, eziandio nel senso dei panteisti. Quindi è, che lo Spinoza fece del pensiero in genere un attributo speciale di Dio; e dell' animo umano un semplice modo dell' attributo cogitativo.

(1) Vedi la nota 44 di questo volume.
(2) Vedansi le note 21 e 23 di questo volume.

Ora, se la proposizione cartesiana, presa letteralmente, contiene il panteismo, e il Descartes tuttavia non è panteista; se intesa in qualunque modo, ella non esprime un vero, nè un fatto primitivo, e tuttavia il filosofo francese vuol per essa significare un vero e un fatto primitivo; possiam conchiuderne che le idee filosofiche di questo grand' uomo erano molto confuse, e che fin dal principio del suo processo egli non sa quel che si dica (49).

Benedetto Spinoza vien tenuto comunemente per discepolo di Cartesio, perchè comentò e modificò da principio il sistema di questo filosofo, e gli diede un rigore scientifico, di cui mancava (50) Certo un filosofo sommo può esser discepolo di un pensator mediocre; anzi ciò sempre accade, salvo il caso rarissimo, ch' egli sia alunno di un altro sommo. Ma ad ogni modo, il tirocinio è solo apparente; imperocchè gli uomini straordinarî sono per lo più unici, o almen primi maestri di lor medesimi. Non compariscono però mai solitari e isolati nella storia: i lor pensamenti, falsi o veri che siano, vengono apparecchiati dalla lunga, e si collegano colle preterite generazioni per via de' libri o dell' orale insegnamento. E in questo commercio degli ingegni non coetanei, v' ha convenenza d' indole e d' opinioni fra chi dà e chi riceve; giacchè il consorzio intellettuale corre solo fra simili e pari: gli spiriti si appaiano come gli uomini, e i sangui per così dire, si riscontrano, eziandio nelle cose dell' intelletto. Lo Spinoza, che trasse dal Descartes il suo psicologismo (51), sviato da questo falso metodo, frantese la formola mosaica del vero ideale, e rinnovò diciassette secoli dopo Cristo, quello splendido errore, in cui caddero le nazioni orientali, fin da' tempi antichissimi. Nè fu il primo della sua nazione a professare il panteismo, che pare non infrequente fra i più illustri maestri israeliti del medio evo, ed è rinnovato dal Salvador ai dì nostri (1) come fu professato dai Cabbalisti nell'età più antica. Singolare destinato, ma non fortuito, che i savi di un popolo illustre, depositario de' libri sacri, dove la creazione è insegnata nel modo più espresso, sogliano chiuder gli occhi a questo gran vero, dacchè hanno voluto dimezzarlo, ripudiando la redenzione, che compie l'atto creativo e l'esalta ad infinita eccellenza (52).

La filosofia dei moderni Tedeschi ha molta analogia con quella degli antichi Orientali, e sarebbe assai curioso il riscontrare le principali sue scuole colle sette antichissime della Cina e dell' India. Ma, senza entrare per ora in questo amplissimo tema, mi contenterò di notare che la speculazione germanica si può distinguere in tre epoche. La prima, che risplende pel gran nome del Leibniz, il quale è, senza fallo, uno de' migliori ontologi della età moderna, è tradizionale, cattolica e ortodossa; e il vero vi prevale talmente all' errore, che poche scuole in altri tempi le possono essere pareggiate o antiposte. La seconda, che è psicologica ed eterodossa, si connette col processo religioso dei protestanti, e col metodo filosofico dei Cartesiani. Ella si suddivide in due periodi; nell'uno de'quali Emanuele Kant si attiene al solo soggetto; nell'altro, Amedeo Fichte tenta di trarre l'oggetto dal soggetto, assegnandola que-

(1) *Hist. des Instit. de Moise.*, part. 2, liv. 1, chap. 1. Il Salvador confessa che lo Spinoza non è immune da errore. Ma in che consiste il suo torto? « Nell' avere usato un vocabolo, che ricorda « la semplicità chimica, contrapponendo alla sostanza incorporea degli spiritualisti assoluti, la so- « stanza reale, cioè Dio. » (*Ibid.*) Vedi, se si può essere più benigno! Del resto, il Salvador biasima Pietro Bayle, che accusò l' ateo olandese di materialismo, e approva il disprezzo, con cui Beniamino Constant parlava degli argomenti usati da esso Bayle in tal proposito; senza avvisare che il Constant copiava in questo, come in molte altre sentenze del suo libro sulla religione, gli autori tedeschi. I quali, essendo quasi tutti infetti di panteismo, non è meraviglia, se hanno voluto procacciare allo Spinoza una fama di spiritualismo, che non gli conviene per nessuna guisa: egli è bensì da stupire che chi è in grado di leggere le opere spinoziane, e giudicar da sè, ami meglio ripetere gli altrui giudizi, come oggi si suol fare da molti scrittori francesi. Che il panteismo dello Spinoza sia pregno di sensismo e di materialismo, è cosa chiara a ogni lettore sufficiente e imparziale, che lo legga con attenzione, e non ne parli *per udita*, come oggi si fa in generale, secondo l' avvertenza dell' ingegnoso sig. Salvador. Vedi la nota 21 del nostro primo volume.

st' ultimo un valore assoluto. La terza epoca, capitanata dallo Schelling e dall'Hegel, comprende varie scuole, che vorrebbero essere ontologiche, ma non potendolo, sdrucciolano nel panteismo, dopo un vano conato di riforma ortodossa. Ne'tempi più prossimani alcuni scrittori di celebrità meno grande, come, per esempio Carlo Krause, vollero fondare schiettamente l' ontologia sulla psicologia, (senza accorgersi che ciò era già stato fatto,) purgando il panteismo dalle tristi conseguenze, che ne derivano. Ma tali tentativi, benchè sinceri, ingegnosi e dottissimi, non possono avere consistenza veruna ; onde giova il conghietturare e sperare che l'eterodossia razionale degli Alemanni si accosti alla sua fine. Certo la vera speculazione non potrà rivivere in Germania, nè altrove, finchè gl' ingegni non si risolvono a cercarne le basi colà, dove si trovano e si serbano perennemente. L'eresia, per un equo giudizio del cielo, è destinata ad uccidere colle proprie mani gl'infelici parti, che ammorbano e contristano il mondo.

I panteisti di Germania sogliono quasi tutti fondare i loro sistemi nell' idea di assoluto. Ma l'assoluto, di cui ragionano, è un composto dell' Ente e dell'esistente, e importa la confusione dei due termini estremi della prima formola ; la distinzione accurata dei quali è, si può dire, la chiave di tutto lo scibile. Perciò l' ontologismo di questi filosofi è solo apparente e cuopre in sostanza l' opinione contraria. L'Hegel e i suoi consorti sono veri psicologisti, e il loro assoluto, la loro idea, che si va obbiettivamente svolgendo e sgomitolando, (quasi che il moto progressivo della mente umana, si debba attribuire all' oggetto infinito della cognisione,) è un composto di sensibili spirituali e corporei, come l'essere esteso e pensante dello Spinoza, differendone solo in quanto l' idea di forza o causa vi è sostituita a quella di sostanza. Vero è che nell' assoluto di costoro si trova per qualche modo l' Idea; ma essendo ella confusa col concetto dell' esistente, che la distrugge, ne sorge una contraddizione intima, che dai primi principii si stende fino alle ultime conseguenze, e fa che tali sistemi, per quanto gli autori siano ingegnosi, non possono avere un valore propriamente scientifico. Il panteismo infatti è un ludibrio d' ingegno, un trastullo d' immaginazione, una sintesi poetica, non un sistema serio e dottrinale. Il filosofo dee occuparsene, non tanto in ragione del merito di esso, quanto delle pretensioni, come sistema filosofico, gareggiando piuttosto seco, come emulo, che combattendolo, come usurpatore.

L' assoluto dei panteisti non ha nè meno il compenso delle cattive ipotesi di potere spiegare qualche piccola parte degli arcani scientifici, ed è assurdo da ogni lato. È uno e tuttavia contiene il moltiplice, è identico e inchiude il diverso, è necessario, perfetto, infinito e comprende il contingente, l' imperfetto, il finito; e non che queste ripugnanze gli nocciano, sono anzi un effetto della sua essenza; giacchè l'assoluto egeliano sovrasta al principio medesimo di contraddizione. Vero è che si afferma, l' assoluto esser tutte queste cose, per diverso rispetto; quasichè questa sola varietà di rispetti non si opponga alla perfetta unità e medesimezza dell' Ente assoluto. Il vero Assoluto dee essere uno e identico compitamente nel giro degli elementi, che appartengono alla sua natura; altrimenti non è più l' Ente nella sua purità e perfezione. La sola distinzione reale, che in esso alberghi, ci viene insegnata dalla fede, e non riguarda l' Intelligibile, cioè l' Assoluto come assoluto, ma alcune relazioni sovrintelligibili, sulle quali è assurdo il voler pronunziare colla scorta della ragione. L'assoluto dei nuovi panteisti è pensante, e la sua essenza consiste nella cognizione: l'idea dell' Hegel è il *Cogito* del Descartes, posto fuori dell' uomo, spogliato di subbiettività e di contingenza, e vestito apparentemente delle opposte doti. Ma il pensiero, come in noi si trova, è un sensibile indegno alla natura dell' Assoluto e proprio dell' esistente, nè può nella finita sua forma accomunarsi all' Ente, senza processo sofistico. Il concetto della nostra virtù cogitativa non racchiude nulla di necessario, di apodittico, d' infinito; e però non si ha diritto di trasferirlo nella realtà suprema. Nè i seguaci

dello Schelling e dell' Hegel possono scusarsi, dicendo di ascrivere al loro assoluto il pensiero schietto, cioè l' essenza della virtù cogitativa, scevra di ogni difetto e di ogni limite. Imperocchè il loro pensiero assoluto si ripiega sovra sè stesso, si pianta, come soggetto e come oggetto, e per via di questa operazione intrinseca si gemina e sparpaglia nelle due forme distinte dell' ideale e del reale, dello spirito e del corporeo universo. Non è dunque puro e schietto, come vorrebbero darci ad intendere, ma soggiace ai confini e alle imperfezioni della mentalità contingente e creata. Inoltre, che cos' è questo pensiero puro? O noi ne abbiamo una idea adequata, o non l' abbiamo. Ora non può aversene una nozione adequata, perchè adequatamente conosciamo solo il nostro proprio pensiero, il quale non che esser semplice e pretto in modo assoluto, si riduce a un mero sensibile. Ne abbiamo adunque una notizia inadequata solamente: la quale non può esser altro, che un concetto generico, ottenuto per via analogica. Il pensiero divino, per questo rispetto, può esser definito *una perfezione, che contiene in modo infinito il positivo del pensiero umano, senza il negativo, e ha con esso pensiero una semplice relazione di somiglianza e di analogia.* Ora egli è chiaro che un tal pensiero è per noi un arcano, cioè una cosa impossibile a conoscersi compitamente nella sua concretezza; tantochè i panteisti non possono valersene a chiarire per via adequata, come Iddio produca i fenomeni mondiali (53).

Ma possiamo procedere ancora più oltre. La mentalità dell'Ente ci è conta in due modi, l'uno dei quali è a *posteriori*, e l'altro *a priori*. Si conosce *a posteriori*, perchè l'effetto dell' atto creativo, cioè l' universo, è bello ed armonico; ora l'armonia essendo l' indirizzo di più mezzi ad un fine, e questo indirizzo presupponendo la virtù cogitativa, ne conchiudiamo che l' azione creatrice importa nel suo principio, cioè nell' Ente, una facoltà somigliante al nostro pensiero, ma infinitamente superiore, dalla quale scaturisce l'ordine dell'universo. Si conosce a *priori*, perchè l'Ente ci si appalesa, come intelligibile, anzi come l'intelligibilità stessa; ora ciò che è intelligibile per sè, e da cui ogni intelligibilità deriva, dee essere eziandio intelligente; perchè, se non fosse intelligente, non sarebbe intelligibile in modo intrinseco ed assoluto, e la sua intelligibilità si ridurrebbe a una dote esterna, partecipata, circoscritta, non intrinseca, propria ed infinita. L' Ente è adunque intelligente, perchè intelligibile. Ma forse la sua intelligenza si può credere conforme alla nostra? No sicuramente; poichè noi siamo intelligenti in virtù dell' intelligibilità dell'Ente, che ci è comunicata; e l' Ente è intelligibile, in virtù dell' intelligenza propria. L' intelligenza nostra consta di due elementi, l' uno obbiettivo, l'altro subbiettivo; cioè dell' Intelligibile, che ci illumina, e dell' intuito, che lo riceve, quasi pupilla dell' anima, in cui si raccoglie la luce spirituale e increata. Dunque per traportare il pensiero in Dio, bisogna in prima rimuovere da esso l' elemento subbiettivo, cioè l' intuito finito, contingente, imperfetto; bisogna in oltre considerare l' intelligibile, come intelligente, in quanto l' Intelligibile assoluto non potrebbe esser tale, se non s' intendesse da sè medesimo. Ora egli è chiaro che il concetto del nostro pensiero, modificato per questo doppio verso, perde la sua adequata concretezza, e riesce una idea più o meno generica, esprimente una semplice analogia e somiglianza. S' aggiunga che l' intuito creato, eziandio più schietto, importa una dualità di soggetto e di oggetto, che non può cadere nell' Essere supremo; e che la nostra intuitiva, rispetto all' intelligenza divina ha una proporzione, di cui possiamo formarci un concetto analogico, osservando il divario che corre dalla nostra riflessione all'intuito. Il quale, se si considera in quanto ha l'Ente, come Causa creante, per principio, e l'Ente, come Intelligibile, per termine, è quasi una riflessione *ad extra* dell' Ente sopra di sè, tanto diversa dall' intelligenza propria di esso Ente, quanto l' atto creativo, come estrinsecato e temporaneo, differisce dall' atto immanente. Non crediamo adunque di calunniare i panteisti germanici, affermando che la cognizione attribuita da essi all' Assoluto è un concetto relativo, che

gli disconviene; tantochè no tale assolnto lungi dal poter essere il primo filosofico, è un mero principio teocosmico, come il Parabrama degl'Indi, e il Comdia degli antichi Gaeli irlandesi, cioè una vera sintesi dell'Ente e dell'esistente.

Lo Spinoza fu ad un tempo più temerario e più conseguente dei recenti Tedeschi nella formazione ontologica della sua sostanza unica e divina. Il che non dee parer troppo strano, perchè il senno e la logica si accordano insieme solo nel campo del vero; in quello del falso cozzano e si avversano fieramente. Imperocchè, quando si muove da principii erronei, o si segue il processo inesorabile della dialettica, e si tocca il colmo dell'assurdo, ovvero si vuol temperare l'assurdo, e si pecca contro la dialettica. L'autore dell'Etica diede alla sua sostanza unica l'attributo della estensione non meno che quello del pensiero, e stimò queste proprietà essere per dir così parallele, e di pari valore nella entità divina. Il che è affatto ragionevole, posto che si vogliano immedesimare le proprietà dell'Ente con quelle dell'esistente. Alcuni fra i principi del panteismo tedesco immedesimano all'incontro il pensiero coll'assoluto, e considerano l'estensione, come una semplice fenomenalità di esso. Predilezione illogica, poichè il pensiero nella sua concretezza non è meno contingente e finito dello steso, e i sensibili interni non si differenziano dagli esterni, quanto alla qualità generica dell'esistenza. Forse che il pensiero umano apprende l'estensione perchè la contiene in sè stesso, come sua propria forma? Bene; ci sia permesso di essere idealisti per un momento. Voi concepite adunque l'assoluto, come il pensiero del vostro pensiero, e gli attribuite lo steso, in quanto si contiene nel vostro spirito. Ma in tal caso voi fate Iddio a imagine vostra: sentite indegnamente della natura increata: il vostro assoluto viene ad essere una semplice amplificazione del relativo: cosicchè voi somigliate a que' fanciulli o selvaggi, che si rappresentano la Divinità sotto la forma di un vegliardo e di un gigante. Mirabile debolezza dell'umano ingegno! Con sì sottili speculazioni, e collo scialacquo di una metafisica astrusissima, che par volersi levare sopra le stelle, i panteisti tedeschi riuscirono ad essere antropomorfiti. Pur beati, quando il loro antropomorfismo si contiene nel giro dello spirito! Nè questa è la sola convenienza della loro dottrina col politeismo, come vedremo in altro luogo.

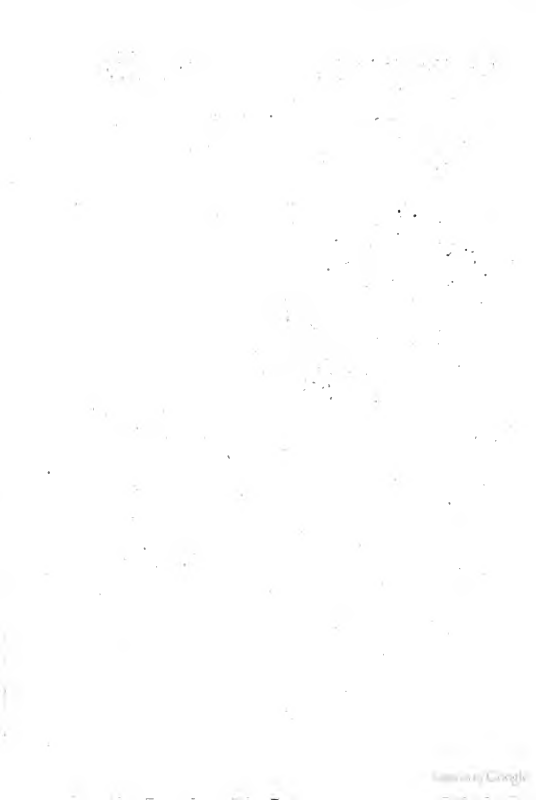
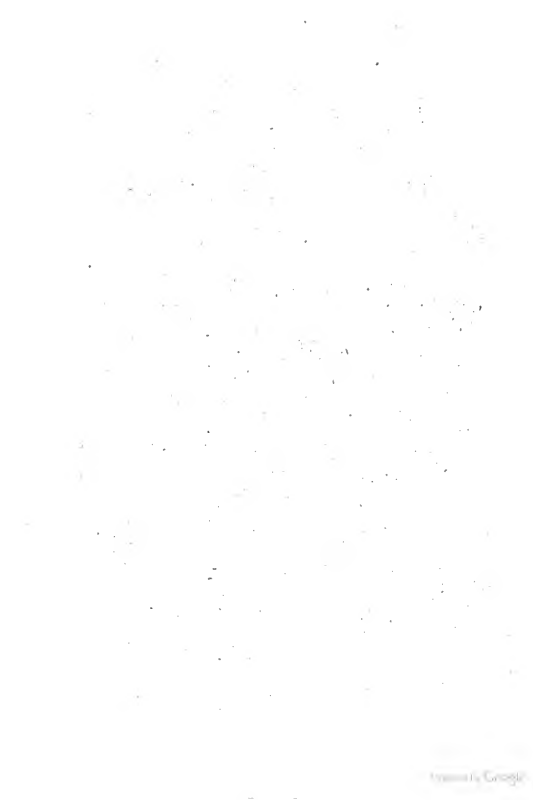
Ma il panteismo, mentre annulla il concetto del vero assoluto, non è buono a niente, poichè si mostra non meno inetto a spiegare il moltiplice. Esso rigetta la creazione e la moltiplicità delle sostanze; quasichè la varietà dei fenomeni e la loro emanazione dall'Ente sia più facile a concepirsi della creazion sostanziale, e possa conciliarsi più agevolmente colla sincera idea dell'Assoluto. Se l'Assoluto esclude affatto il moltiplice, l'emanazione e la pluralità dei fenomeni non sono possibili. Se inchiude il moltiplice, non è assoluto. Non si può uscire di questo dilemma; e i panteisti si guardano prudentemente a non tentar di rispondervi. Ciò che fa bensì meraviglia, si è il vedere uomini di tal nervo, come son veramente lo Schelling e l'Hegel, far buon viso a un sistema, che fin dai primi passi è ridotto a una stretta così dolorosa, come questa, da cui non potrebbero salvarlo tutti gl'ingegni del mondo. Infatti il solo verso, per cui si possa spiegare, senza incoerenza, la realtà del contingente e del moltiplice, risulta dalla formola ideale, che distingue l'Ente dall'esistente, e colloca nella creazione il nesso di entrambi. La qual distinzione annulla la contrarietà dedotta dall'essere infinito della natura divina, quasichè Iddio non fosse veramente infinito, se non abbracciasse, come parte di sè, tuttociò che esiste; obbiezione, che il panteismo stesso non risolve, poichè, a tenor de' suoi dogmi, il relativo non è l'assoluto. Iddio, secondo noi, è infinito, perchè è l'Ente; e se non fosse l'Ente schietto e assoluto, non sarebbe infinito. L'infinità di Dio non è una somma, e a perfettissima unità si riduce. Egli non contiene le esistenze, come appartenenza della propria natura, ma le crea liberamente; e questa virtù creatrice è un effetto della infinità sua. Qual è il sistema, che porge un concetto più degno della divina essenza?

Forse il panteismo, che ammette un dio impotente a creare, e traente dal proprio se no una successione di larve e di apparenze? O non più tosto la filosofia cristiana, che adora un Dio distinto sostanzialmente dal mondo, e atto ad annullare l'opera che ha creata con un semplicissimo atto della sua parola? Il panteista mi rende imagine di taluno, che per estollere e celebrare l'eccellenza architettonica e scultoria di Michelangelo, dicesse che il Mosè e la cupola di san Pietro non sono già fattura del sommo artefice, ma lui medesimo in petto e in persona. Tal è la follia, a cui l'umano ingegno è condotto, quando si confida di poter sapere o rinsavire colle proprie forze.

E veramente il panteismo non dismette la formola ideale, nè impugna il gran dogma della creazione, se non perchè ripudia la tradizione religiosa e l'eloquio rivelato. Lo spirito umano è solo in grado di riflettere sulla sintesi intuitiva dell' Idea, mediante l'aiuto di una parola idonea, che gli rappresenti acconciamente il processo ideale, senza alterarlo e travolgerlo. La formola ideale, come abbiamo veduto, è organica, e i suoi concetti integranti sono collocati in un ordine fisso e immutabile, che non può alterarsi, senza che essi perdano il loro valore. La parola adunque dee mantenere quest' ordine, ed essere organata in modo conforme all' ordito ideale. Perciò non basta l'uso comune del linguaggio a conseguir l'Idea; i cui elementi sono disciolti e sparsi nella favella volgare non meno che nel vocabolario. Voolsi adunque che la parola organica sia somministrata da una voce esteriore; cioè dalla rivelazione. La voce rivelante, mentre parla, è viva, e contiene un' adequata manifestazione del vero; ma quando i suoi oracoli trapassan ne' libri, diventa una voce morta, composta di segni arbitrari, soggetti ad essere variamente intesi dalla incuria e grossezza, o dalla malizia degli uomini. Acciocchè adunque la parola rivelatrice non si menomi nè spenga, uopo è che una viva e infallibile loquela ne sia guardiana ed interprete; quindi la necessità di un magisterio esteriore. Il moderno panteismo germanico nacque nel grembo della eresia, dove il cercare l'espressione genuina della formola rivelata era indarno. Volle crearla da sè; indi i suoi traviamenti (1). Nè importa che i Protestanti ammettano la parola scritta; imperocchè, lasciando stare che quando sorsero i primi panteisti tedeschi, l'autorità della Bibbia e la verità della rivelazione erano già divenute un soggetto di lite; la parola scritta non è atta a rendere il vero senso della formola, se non a coloro, che già d'altronde il posseggono. Testimonio ne fanno gli Ebrei, custodi delle Scritture; molti dei quali, benchè leggano in capo di esse il dogma della creazione, ne hanno smarrito il senso. Quante dispute su quel *barà* della Genesi, e sulla sincera intenzione di altre voci egualmente importanti! Il panteismo giudaico è come il panteismo cristiano: amendue nacquero, poichè si volle sequestrare la rivelazione dal magisterio legittimo. Il panteismo non fu mai tollerato nel seno della società cattolica, nè dell'antica sinagoga, quando questa adempieva gli uffici, e godeva i privilegi della vera Chiesa. Ma come prima il sinedrio ricusò di riconoscere la sua legittima succeditrice, e Lutero ne impugnò l'autorità suprema, il tarlo del panteismo entrò a rodere i rami svelti dalla pianta celeste. E veramente questo sistema sembra fatale, ogni qualvolta l'uomo si stralcia dalla società ortodossa. Se non nasce subito, seguita a breve andare i primi sviamenti: ai rinnova a ogni poco: piglia mille forme: è l'anima, il midollo, l'essenza dell'eresia, così filosofica come religiosa, e l'accompagna in tutti i luoghi e tempi. Cercheremo altrove le cagioni di questo fatto singolarissimo.

Il solo rimedio del panteismo versa nella restituzione della formola ideale. La

(1) Il primo panteista moderno fu Ulrico Zuinglio, uno dei primi capi della Riforma; e ognuno sa quanto al Bruni arridesse lo scisma dei novatori. Vedi la nota 30 del terzo volume.

quale però non potrà mai prevalere, se non supera pel suo nerbo scientifico tutte le formole possibili, e segnatamente quella dei panteisti, i quali pretendono che solo il loro sistema è accomodato a dar ragione di tutto lo scibile. Dopo aver considerata la formola ideale in sè stessa, dobbiamo adunque esaminarla nelle sue attinenze enciclopediche; il che ci studieremo di fare nel capitolo che segue.

NOTE.

NOTE.

NOTA I.

Le parole sono i segni principali, ma non i soli segni, come sa ciascuno; tutti i sentimenti sono veri *segni delle cose*, secondo la bella e profonda dottrina di Tommaso Reid. Piacemi di arrecare la breve e nitida esposizione, che ne fa un elegante scrittore italiano, supponendo che tal dottrina fosse nota a qualche grande ingegno dei tempi primitivi, e gli servisse a inventare l'arte mirabile dello scrivere. « Egli « fu negli antichissimi tempi un uomo d'ingegno sovrumano, il cui nome, benchè « egli abbia trovato modo a eternare i nomi degli altri, non so per quale sciagura « non è fino a noi pervenuto. Costui, studiando sulla origine delle nostre cognizioni, « e sul modo di renderle più perfette, conobbe, certo, quello che noi crediamo esse- « re un trovato moderno, ma di cui però si scorgono non oscure tracce negli antichi; « conobbe, io dico, che il modo con cui percepiamo le cose, che sono fuor di noi, « altro non è, che certi moti semplicissimi, distinti, che possono in infiniti modi di- « sporsi e unirsi fra loro, i quali impressi ne' sensi e sentiti dall'anima fanno sì che « ella avvisata da questi moti, comprenda da qual oggetto esteriore ciascun moto è « prodotto, e così venga in cognizione di questo e di quell'altro oggetto. Conobbe, « che l'anima non apprende le cose, che per segni arbitrarii delle medesime: arbi- « trarii, perchè nulla hanno di comune o di simile con la cosa che rappresentano, o « con la nozione che producono. E questo è una gran prova, che ci è un arbitro som- « mo. Poichè qual caso o qual convenzione o qual altra simile cagione avrebbero mai « potuto far sì, che tutti gli uomini s'accordassero a interpretar que' segni a un mo- « do, in ogni tempo, in ogni luogo? Conobbe finalmente, che tutta l'operazione dei « sensi non è che una scrittura, e che noi da bambini altro non facciamo che imparare « a leggere, prima notando e distinguendo fra loro i moti, come gli elementi o le let-

« tere, e poi accoppiando un segno con l' altro, e così formando una parola inte-
« ra: indi paragonando una parola con l' altra finalmente arriviamo a distinguere, a
« giudicare, a ragionare .... Quell' uomo adunque avendo scoperto, che noi per via
« di segni impressi acquistiamo le immagini delle cose sensibili, pensò tra sè e dis-
« se: non potrei io imitando la natura trovare altri segni a simiglianza di quelli, per
« cui le nozioni in me venute, io le ritornassi fuori di me, comunicandole agli altri:
« e come la natura insegna a me a conoscere il mondo, così io potessi mostrare agli
« altri i miei pensieri, e nella stessa guisa ciascun uomo significasse i suoi ? Qui bi-
« sogna trovare alcune note semplici e indivisibili, e come quelle della natura, le qua-
« li poi accozzate insieme e variamente disposte in infinito, possano esprimere tutta
« la varietà de'pensieri, così miei, come degli altri. Che più ? Dividendo, astraendo,
« componendo, giunse finalmente a trovare il portento dell' analisi, il fondamento di
« ogni sapere, il più certo vincolo degli uomini, benchè di luoghi distinti, benchè
« lontanissimi d' età, l' immagine perpetua degli animi, de' voleri, de' costumi; l' ar-
« te dello scrivere (1). »

Ragguaglisi con questa dottrina quella del Descartes, che nel suo Mondo, discorrendo *della differenza, che corre fra i nostri sentimenti e le cose che li producono*, dice fra le altre cose : « Si des mots qui ne signifient rien que par l' institution des « hommes suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n' ont au- « cune ressemblance, pourquoi la nature ne pourrat-elle pas aussi avoir établi certain « signe qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n' ait rien « en soi qui soit semblable à ce sentiment (2) ? » Se queste parole hanno un significato, esse vogliono dire che le cose sono segni dei sentimenti, e non i sentimenti segni delle cose. Or qual è l' idealista, che abbia usato dir tanto ? E siccome il Descartes è realista, e filosofo meccanico, e pone nello stesso l' essenza dei corpi, qual è il *sentimento*, di cui fan *segno* le *cose*, che egli dice in questo suo trattato ?

NOTA 2.

Parecchi scrittori moderni assai noti, fra' quali il Bonald merita un luogo particolare, hanno avvertita la necessità del linguaggio per l' esercizio del pensiero. Ma ciò che non si sà comunemente si è, che il Leibniz aveva già avvisata distintamente e messa in rilievo tale necessità, (non ignota agli antichi, e segnatamente a Platone,) nel brano seguente di un suo dialogo : « *B.* Cogitationes fieri possunt sine vocabu- « lis. *A.* At non sine aliis signis. Tenta quaeso an ullum arithmeticum calculum in- « stituere possis sine signis numeralibus ? (Cum Deus calculat et cogitationem exer- « cet, fit mundus.) *B.* Valde me perturbas, neque enim putabam characteres vel si- « gna ad ratiocinandum tam necessaria esse. *A.* Ergo veritates arithmeticae aliqua « signa seu characteres supponunt ? *B.* Fatendum est. *A.* Ergo pendent ab hominum « arbitrio ? *B.* Videris me quasi praestigiis quibusdam circumvenire. *A.* Non mea « haec sunt, sed ingeniosi admodum scriptoris. *B.* Adeone quisquam a bona mente « discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam et a nominibus pen- « dere, cum tamen constet eandem esse Graecorum, Latinorum, Germanorum, Geo- « metriam. *A.* Recte ais. Interea difficultati satisfaciendum est. *B.* Hoc unum me male « habet, quod nunquam a me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto « nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis. *A.* Imo si characteres abessent , « nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur. *B.* At quando fi-

(1) Biamonti, *Del bello.* — *Orazioni.* Torino, 1831, tom. I, p. 72, 73, 74.
(2) *Le monde, ou trait. de la lumière*, chap. 1. — *OEuv.* Paris, 1824, tom. IV, p. 216.

« guras geometriae inspicimus, saepe ex accurata eorum meditatione veritates eruimus.
« *A*. Ita est; sed sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus, neque enim
« circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus est, sed sufficit eum
« a nobis pro circulo haberi. *B*. Habet tamen similitudinem quandam cum circulo,
« eaque certe arbitraria non est. *A*. Fateor, ideoque utilissimae characterum sunt
« figurae. Sed quam similitudinem esse putas inter denarium et characterem 10?
« *B*. Est aliqua relatio seu ordo in characteribus, qui in rebus, imprimis si characte-
« res sint bene inventi. *A*. Esto; sed quam similitudinem cum rebus habent ipsa pri-
« ma elementa, verbi gratia *O* cum nihilo, vel *A* cum linea? Cogeris ergo admittere
« saltem in his elementis nulla opus esse similitudine. Exempli causa in *lucis* aut *fe-*
« *rendi* vocabulo, tametsi compositum *Lucifer* relationem ad lucis et ferendi voca-
« bula habeat ei respondentem, quam habet res *Lucifero* significata, ad rem vocabu-
« lis *lucis* et *ferendi* significatam ?...:. *B*. Hoc tamen animadverto, si characteres ad
« ratiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse situm complexum ordinem,
« qui rebus convenit, si non in singulis vocibus (quanquam et hoc melius foret) sal-
« tem in earum conjunctione et flexu, et hunc ordinem variatum quidem in omnibus
« linguis, quodammodo respondere. Atque hoc mihi spem facit exeundi e difficultate.
« Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam
« quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res
« et diversorum characterum, easdem res exprimentium, relationes inter se. Et haec
« proportio sive relatio est fundamentum veritatis. Efficit enim ut sive hos sive alios
« characteres adhibeamus, idem semper sive aequivalens seu proportione respondens
« prodeat, tametsi forte aliquos semper characteres adhiberi necesse sit ad cogitan-
« dum. *A*. Euge: praeclare admodum te expediisti. Idque confirmat calculus analy-
« ticus arithmeticusve. Nam in numeris eodem semper modo res succedet, sive de-
« naria, sive ut quidam fecere, duodenaria progressione utaris et postea quod diver-
« simodo calculis explicasti, in granulis, aliave materia numerabili exequaris; sem-
« per enim idem provenit (1). »

NOTA 3.

Questa intrinseca connessione dell' Idea colla parola è la base ontologica del precetto morale, e assoluto della veracità; imperocchè, il segno essendo l'espressione naturale dell' Idea, per cui ella passa dallo stato intuitivo allo stato riflessivo, e l'Idea essendo originalmente l' inventrice e l' institutrice del segno, ne segue che la menzogna, qualunque siano le circostanze, che l' accompagnano, e il fine a cui viene indirizzata, è intrinsecamente contraria all' ordine ideale delle cose, e quindi viziosa ed illecita. I Pitagorici aveano presentito la santità della parola, riducendo la loro morale verso gli uomini a due supremi doveri, veracità e beneficenza. Il Cristianesimo mise fuor di dubbio l' indole assoluta di questo precetto, e ciascuno conosce la bella dottrina di santo Agostino su questo proposito. La Chiesa cattolica, (se si eccettua qualche oscuro ed impuro casista,) si tenne costantemente sulle stesse orme, non ammise mai la distinzione del falsiloquio dalla bugia, nè legittimò il primo, secondo l' avviso de'moralisti protestanti e dei filosofi razionali. Fra quali però si ritrovano alcune onorevoli eccezioni, come per esempio Emanuele Kant, che si vergognò d' introdurre fra le nazioni cristiane una dottrina ripugnante al retto senso di molti popoli Gentili.

(1) *Dial. de connex. inter res et verba.* — *OEuv. philos.*, *ed. Raspe*, p. 509, 510, 511.

NOTA 4.

Nell' uomo individuale l' animo accoppiato agli organi fa la persona, e rappresenta l' Idea, a cui mediante l' intuito è strettamente congiunto. Parimente il Papa, che è la personalità della Chiesa, rappresenta l' Idea umanata, cioè il Verbo fatto uomo, a cui risale l' autorità di lui, mediante la missione legittima dei successori di Pietro ; il quale udì l' Idea umanata e parlante, come lo spirito ha l' intuito dell'Idea intellettiva. Il Papa e la Chiesa sono due cose inseparabili, l' una delle quali è in relazione coll' altra, come il capo colle membra, l' anima col corpo, l'uno col moltiplice, il centro colla circonferenza, e si supppongono reciprocamente. Dal Papa non deriva fontalmente la potestà de' vescovi, nè dalla Chiesa quella del Papa : entrambe provengono dal comune principio, e concorrono a formare una sola organizzazione. Perciò si può dire con eguale verità che il Papa è nella Chiesa, e che la Chiesa è nel Papa, come si può affermare che l' anima è nel corpo, e il corpo nell' anima : e questa reciproca insidenza ha luogo dai due lati, perciocchè il Papa e la Chiesa coesistono nel Verbo umanato, cioè in Cristo, e ne traggono ogni loro prerogativa. L' infallibilità, che è l' influsso sovrannaturale dell' Idea, è privilegio di tutta questa gran mole; e siccome l'organazione di essa mole risulta dall' unione del capo colle membra e dell' anima col corpo, il chiedere, se tal privilegio si trova in ciascuna di queste due cose disgiunta dall' altra, è supporre che l' una di esse possa avere in separato quel valore morale, che risulta solo dalla loro composizione organica. La Chiesa è tanto necessaria per fare il Papa, quanto il Papa per fare la Chiesa, e ogni membro di questa dualità perde il suo essere, se gli si toglie la sua correlazione verso l' altro ; come l' uomo si estingue, se si separano gli organi e lo spirito, parti integranti dell' umana natura. Non fo altro, che accennare di volo alcune idee, che mi paiono suscettive di essere dichiarate e provate coi principii della teologia più severa, e atte a comporre la vecchia lite dei Gallicani coi fautori della sentenza contraria.

NOTA 5.

La Chiesa è *una società destinata a rappresentare visibilmente fra gli uomini l' immutabilità dell' Idea.* Alcuni fra gli antichi protestanti, come verbigrazia, il Jurieu, tentarono di togliere alla fede cattolica il suo privilegio di essere immutabile ; ma l' impossibilità dell' assunto lo fece ben tosto deporre; e per salvare i diritti dell'errore, si prese ad asserire che il variare è proprio del vero, e che alla falsità soltanto appartiene la dote contraria. Per nobilitare questa strana dottrina coll' artifizio delle voci, (solita industria di chi erra ,) le dottrine immutabili si chiamarono stazionarie, e retrogradi quelli, che si adoprano a rimetterle in onore; e quindi s'inventò la teorica del vero progressivo, secondo la quale l' idea di progresso e di perfezionamento, doti proprie dei fatti, e delle realtà contingenti, si trasferì nell' ordine delle cose assolute, escludenti ogni successione e ogni vicenda. Singolare opinione, che regna al dì d' oggi più o meno universalmente , e infetta due terzi degli scritti, ch' escono alla luce ; la quale basterà a chiarire i posteri, qual sia il valor filosofico del secolo decimonono. Che i sensisti la difendano con calore, non è da stupire, come quella che si conforma ai loro principii; i quali riducendo l' idea al senso, gliene danno le proprietà, e la sottopongono a quel flutto incessante, per cui le cose non sono in effetto, diventando e passando solamente. Ma che diremo di coloro, che professano questa dottrina, e tuttavia si compiacciono e vantano di essere razionalisti ? Ciò sarebbe incredibile, se non sapessimo altronde che il razionalismo moderno è un sen-

sismo mascherato. E di vero, l'Idea sendo l'Ente stesso, la mutabilità e il progresso dell'una arguisce il mutarsi e il perfezionarsi dell'altro; il che torna a dire che l'Ente non è l'ente, ma l'esistenza. Nè i moderni panteisti hanno cansata questa conclusione; i quali pongono in Dio quel medesimo progresso, che compete al mondo ideale, e considerano la divina essenza, come una cosa, che si va esplicando, e perfezionando di giorno in giorno; anzi propriamente parlando, Iddio non sussiste a senno loro, l'universale teogonia non essendo compinta, nè potendo essere, perchè la progressiva vicenda delle cose non avrà mai fine. Così essi giungono, (benchè, per quanto io mi sappia, niuno di loro abbia osato dichiararlo apertamente,) a questa inaudita conclusione, che *l'eterna vicenda dell'universo, è una lenta genesi della natura divina, e che questa sussistente ab eterno in potenza, non potrà mai essere in atto.* Certo questo è l'ateismo più singolare, che possa cader nella mente dell'uomo, e importa il rovescio assoluto della formola ideale.

NOTA 6.

Siccome il vero armonizza col vero, anzi, obbiettivamente parlando, la verità, come l'Idea, è unica e indivisibile, perciò l'errore, che è in apparenza speciale, è in effetto universale. Che se nella pratica avviene il contrario, e il falso è sempre più o meno limitato, se ne dee saper grado, non già alla sua natura, ma alla corta vista e alla poca logica degli uomini, che svolgono di rado tutte le conseguenze inchiuse in un falso principio, e di rado veggono il valore e l'estensione di un erroneo pronunziato. Ma ciò che non accade, rispetto a uno o pochi individui, e ad un breve spazio di tempo, si verifica nella seguenza di più generazioni, per opera delle quali l'errore si va esplicando e porta successivamente i frutti, di cui ha i germi nel seno. Quindi suole avvenire un caso singolare; cioè, che errori ripugnanti fra loro assolutamente, nascono gli uni dagli altri, ed avverano il proverbio volgato, che gli estremi si toccano e si appiccano insieme. Il che proviene da ciò, che ogni errore essendo virtualmente universale, e l'errore universale importando una negazione assoluta, e questa involgendo quella pugna intrinseca e inevitabile, che costituisce lo scetticismo in psicologia e in ontologia il nullismo, la menoma proposizione falsa dee connettersi logicamente con tutte le altre falsità, riunire i contrari più manifesti, ed essere in contraddizione seco medesima. Brevemente, come la logica è il processo discorsivo del vero, la sofistica è il processo discorsivo del suo contrario, e la somma verità dell'errore, (se si possono accoppiare insieme queste due voci,) risiede nella massima contraddizione. Di che la storia della filosofia porge a ogni passo splendidi esempi.

NOTA 7.

Benedetto Spinoza, che fra le sue enormità mostra una rara profondità d'ingegno, osserva dirittamente che la verità dei concetti razionali, dipende dall'ordine, con cui si filosofa, e che quest'ordine dee essere ontologico: « Cujus rei causam « fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, « quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura « prior est, ordine cognitionis, ultimam, et res quae sensuum objecta vocantur, « omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut dum res naturales con« templati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et, « cum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla « re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum na-

« turalium cognitionem superstruxerant; utpote quae ad cognitionem divinae na-
« turae nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum si sibi passim contradixe-
« rint (1). »

NOTA 8.

Il sig. Cousin confessa espressamente, che il Descartes è l' inventore del psicologismo, e glielo reca a gloria: «. La méthode de Descartes c' est la psycologie, le « compte que l' on se rend a soi-même de ce qui se passe dans l' âme. . . Or, mes-« sieurs, tout comme le caractère, la forme extérieure de la philosophie cartésienne, « est et sera le caractère constant de la philosophie moderne, de même la méthode « cartésienne est la seule méthode moderne légitime . . . La méthode psycholo-« gique a été mise au monde par Descartes, et elle n'abandonnera jamais la philoso-« phie moderne, a moins que la philosophie moderne ne consente a s' abdiquer « elle-même (2). » Queste risolute sentenze non ci debbono far paura in un paese, dove trent'anni fa il sensismo del Condillac regnava così assolutamente, come i sistemi scientifici meglio stabiliti, e ora non è più quasi professato da nessuno. Il razionalismo vigente è al pari della dottrina dei sensisti, una forma del psicologismo, ed avrà la medesima fortuna. E non sarà questa la prima *abdicazione* della filosofia; la quale non può provvedere alla propria salute altrimenti, che mettendo in pratica, e applicando a sè stessa quella sentenza di Cristo: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (3).

NOTA 9.

Benchè il valore del Descartes nelle matematiche fosse grande, non si vuol però credere che fosse così straordinario, come molti lo fanno. Se il lettore è stupito di questa sentenza, sappia che essa non è mia, (giacchè, se io osassi sentenziare risolutamente in questo genere, mi mostrerei cartesiano,) ma del Leibniz. Il quale così discorre: « Les Cartésiens qui croient avoir la méthode de leur maitre, se trompent « fort. Cependant je m' imagine que cette méthode n' était pas aussi parfaite qu' on « tâche de le faire croire. Je le juge par sa géométrie. C' était son fort, sans dou-« te; cependant nous savons aujourd'hui qu'il s'en faut infiniment qu'elle n'aille aussi « loin qu' elle devrait aller, et qu' il disait qu' elle allait. Les plus importants pro-« blèmes ont besoin d'une nouvelle façon d'analyse toute différente de la sienne, dont « j' ai donné moi-même des échantillons. Il me semble que M. Descartes n' avait « pas assez pénétré les importantes vérités de Kepler sur l' astronomie, que la suite « des temps a vérifiées. Son homme est extrêmement différent de l'homme véritable, « comme M. Stenon et d' autres l' ont montré. La connaissance qu' il avait des sels « et de la chimie était bien maigre; cela est cause que ce qu'il en dit, aussi bien « que des minéraux, est médiocre. La métaphysique de cet auteur, quoiqu'elle ait « quelques beaux traits, est mêlée de grands paralogismes et a des endroits bien fai-« bles (4). Ceux qui se contentent de lui, se trompent fort. Cela est vrai jusque dans « la géométrie même, où M. Descartes, tout grand géomètre qu'il était, n' était pas « allé si loin que plusieurs se persuadent: sa géometrie est bornée . . . Il a eu l' a-« dresse de donner exclusion aux problèmes et figures qui ne peuvent point s'assujettir

(1) *Æth.*, part. 2, scol. prop. 10. — Tom. II, p. 86.
(2) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 12.
(3) Matth. X, 39; XVI, 25.
(4) Leibnitz, *Op. omn. ed. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 244.

« à son calcul: et cependant ce sont souvent les plus importants et les plus utiles, et « surtout qui ont le plus d'usage en physique (1). » Egli ripete altrove lo stesso giudizio sull'Uomo cartesiano « dont la formation... coûte si peu, mais approche aussi « très-peu de l'homme véritable (2). » Egli si mostra ancor più severo sui Cartesiani in genere, che sul loro maestro, accusandoli di trascurare le esperienze, di essere ignoranti, presontuosi, sprezzatori dell'anatomia, delle lingue, della critica, della storia, e conchiudendo col dire: « Je ne sais comment et par quelle étoile, dont l'in« fluence est ennemie de toute sorte de secrets, les Cartésiens n'ont presque rien fait « de nouveau, et ... presque toutes les découvertes ont été faites par des gens qui ne « le sont point (3). Les ayant attaqués dans leur fort, c'est-à-dire dans les mathémati« ques, où j'ai montré combien la géométrie cartésienne était bornée, et ayant fait « voir de plus combien leurs règles sur la force mouvante sont mal entendues, j'ai « entrepris en même temps de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie... « Il m'arriva un jour de dire que le Cartésianisme, en ce qu'il a de bon, n'était que « l'antichambre de la véritable philosophie (4). »

NOTA 10.

Gli errori, i difetti, ed i vizi, così nel metodo, come nelle conclusioni del Descartes, per rispetto alle scienze fisiche, sono generalmente conosciuti. Se in questa parte, egli vince sè stesso, come filosofo (la vittoria non è difficile,) egli sottostà di gran lunga al sommo suo coetaneo, Galileo, al quale, anzichè a Bacone, si dee recar l'onore di aver creata la scienza moderna negli ordini sperimentali. Ora odasi, com' egli discorra dell' insigne Italiano: « Je trouve en général, qu' il philoso« phe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu' il quitte le plus qu' il peut les er« reurs de l' école, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons ma« thématiques. En cela je m' accorde entièrement avec lui, et je tiens qu' il n' y a « point d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beau« coup, en ce qu' il ne fait que des digressions et ne s' arrête point à expliquer suf« fisamment aucunes matières, ce qui montre qu' il ne les a point toutes examinées « par ordre, et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a « seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu' il a bâti « sans fondement. Or d' autant que sa façon de philosopher est plus proche de la « vraie, d'autant peut-on plus aisément connaître ses fautes, ainsi qu' on peut mieux « dire quand s' égarent ceux qui suivent quelquefois le droit chemin, que quand s'é« garent ceux qui n'y entrent jamais (5). » Un tal modo di parlare in un uomo, che nelle scienze fisiche è un pessimo scolare di Galileo, non è degno di un cavallo? Non so capire, come il Mersenne comportasse al suo amico tali impertinenze. La troppa condiscendenza di questo buon frate contribuì a guastare il nostro filosofo. Se i suoi coetanei fossero stati un po' più severi a suo riguardo, egli forse non avrebbe osato scrivere che i *fondamenti* della sua fisica sono « presque tous si évidents qu' il ne « faut que les entendre pour les croire, » e che non ve ne ha alcuno *di cui egli non creda di esser in grado di dar la dimostrazione* (6). Il che del resto è uno dei solidi tratti della sua modestia. Egli non avrebbe osato dire, parlando del caos: « Je

(1) Leibnit, *Op. omn. ed. Dutens*, tom. I, p. 731, 832.
(2) *Ibid.*, tom. II. p. 43.
(3) *Ibid.*, p. 243.
(4) *Ibid.*, p. 263.
(5) *Lett. au. P. Mersenne.* — *OEuv.*, tom. VII, p. 434. 435.
(6) *OEuv.*, tom. I, p, 199,

« décrivis cette matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, « ce me semble, de plus clair ni plus intelligible (1), (il che non è difficile a intendersi, giacchè questa materia non si trova, ed è creata dall' ingegno del Descartes,) « excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme; car même je supposai expres« sément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute « dans les écoles, ni généralement aucune chose dont la connaissance ne fût si na« turelle à nos ames, qu'on ne peut pas même feindre de l'ignorer. » Non si può immaginar nulla di più squisito. « De plus je fis voir quelles étaient les lois de la « nature, et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfe« ctions infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eut pu avoir « quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé « plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être obser« vées (2). » Questo voler conoscere e fabbricare la natura *a priori*, si capisce nei panteisti germanici, perchè è una conseguenza logica del loro sistema; ma in un uomo, che professa una dottrina diversa dal panteismo, come il Descartes, e osa criticar Galileo, è assurdo e ridicolo. Quando il Pascal scriveva, che *tutta la filosofia non merita un'ora di fatica*, non si può credere che avesse l'occhio al Cartesianismo? E forse ancor più specialmente a quel famoso libro dei Principii, che, si dee leggere *quattro volte*, secondo il consiglio o il precetto dell' autore, chi voglia cavarne profitto? Il qual libro è per lo più un ammasso d' ipotesi insussistenti, più degne di un romanziere, o di un antico filosofo della scuola ionica, e atomistica, che di uno scrittore di cose scientifiche. Fra le altre verità, il Descartes vi rigetta le cause finali, e soggiunge : « Nous tâcherons seulement de trouver par la faculté de raisonner, qu'il « (Dio) a mise en nous, comment celles (le cose) que nous apercevons par l'entre« mise de nos sens ont pu être produites (3). » Per tal modo egli condanna la ricerca delle cause ultime, che, fino ad un certo segno è accessibile allo spirito dell' uomo, e ammette e considera come sostanza delle fisiche discipline l'inchiesta delle cause efficienti, che è assolutamente impossibile negli ordini della natura. Nel resto, le inezie e le contraddizioni, anche filosofiche, non ci mancano. La sua distinzione fra l' infinito e l'indefinito, è molto piacevole (4). La quale è da lui altrove applicata non meno lepidamente alla quistione, se il mondo sia finito o infinito (5), come pure ai componenti elementari della materia, ch' egli statuisce potersi dividere in un numero di parti indefinite (6). Ma se non vi sono atomi, cioè parti di materia indivisibili secondochè egli si sforza di provare (7), come mai le parti della materia possono essere non infinite, ma indefinite solamente? Anche qui risplende quella singolar maniera di connettere, che è propria del nostro autore. Bellissimo poi è l'epilogo, che fa della propria sapienza nella quarta parte. Ecco il titolo dei numeri centonovantanove e dugento. « Il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été « expliqué en ce traité (8). Ce traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient « été reçus de tout temps de tout le monde; en sorte que cette philosophie n'est pas « nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui puisse être (9). » Senza cercare, come questa antichità si accordi colla pretensione del filosofo affermante,

(1) Descrivere ed illustrare il caos! Si può immaginare una spampanata maggiore di questa? Ma chiunque ha letto tutte le opere filosofiche del Descartes, potrà credere che questo filosofo fosse più atto a fare il caos, che a dissiparlo.
(2) *OEuv*. tom. I, p. 170.
(3) *Les princ. de la phil.*. part. 1. — *OEuv.*, tom. III, p. 81.
(4) *Ibid.*, p. 79, 80.
(5) *Lett. à M. Chanut.* — Tom. X, p. 46, 47.
(6) *Les princ. de la phil.*, part. 2. — *OEuv.*, t. III. p. 149, 150.
(7) *Ibid.*, p. 137, 138.
(8) *Ibid.*. p. 512, 513.
(9) *Ibid.*, p. 513. 514.

che prima di lui non si seppe conoscere, nè dimostrare un solo vero speculativo; non ti par egli leggendo que' due titoli, e i paragrafi corrispondenti, (che potrai cercare nel libro,) di avere innanzi agli occhi la ricetta di un empirico, o il programma di un ciarlatano ?

NOTA 11.

« A dire le vrai, » dice il Descartes, « il ne s' en trouve pas tant dans le mon-« de (degl' ingegni) qui soient propres pour les spéculations de la métaphysique, que « pour celles de la géométrie (1). » E in un altro luogo, scrivendo al Mersenne: « Les opinions de vos analystes touchant l' existence de Dieu, et l' honneur qu' on lui « doit rendre, sont, comme vous écrivez, très-difficiles à guérir, non pas qu' il n'y « ait moyen de donner des raisons assez fortes pour les convaincre, mais pour que « ces gens-là; pensant avoir bon esprit, sont souvent moins capables de raison que « les autres; car la partie de l' esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir « l' imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques (2). »

Caro Descartes, tu hai ragione, e ti sappiamo tanto più grado di averci insegnata questa verità, che hai avuto cura di corroborarla col tuo proprio esempio.

NOTA 12.

L' idolatria dei coetanei e dei compatrioti del Descartes verso quest' uomo fu certo grande, ma non universale, e si trovano parecchie eccezioni onorevoli. Il Menjot, medico riputato del re di Francia nel secolo diciassettesimo, parla così del metodo dubitativo del Descartes: « Hippocrate met entre les marques infaillibles du délire, de « croire apercevoir des objets qui ne s' offrent point à nos sens, ou de ne pas remar-« quer ceux qui s'y présentent....Descartes exige d'abord que son catéchumène com-« mence par devenir fou, en doutant par exemple qu' il souffre de la douleur « lorsqu' on le pique vivement. Ainsi on peut dire, sans offenser cet auteur, que les « petites maisons servent de vestibule à sa philosophie qui fait tant de bruit dans le « monde. » Tutta questa lettera, indiritta al celebre Daniele Huet, e pubblicata dal sig. Cousin (3), merita di esser letta per vedere l' opinione, che si aveva da molti di un uomo, che ivi è chiamato, *fumeus supra mensuram humanae superbiae*; epiteto aggiustatissimo, per significare la vanità incredibile di lui. Il valente medico aggiunge fra le altre cose: « C' est dommage que la mort ait empêché M. Descartes de « composer selon ses principes le corps entier de médecine qu'il méditait; il aurait « bien donné à rire au public: si ce n' est plutôt un grand bonheur qu' un tel ouvra-« ge n' ait pas paru, car il aurait coûté la vie à bien des malades. » E c'insegna che il Pascal disprezzava la filosofia cartesiana, e che la sua dimestichezza con alcuni de' suoi fautori non lo impedì « de s'en moquer ouvertement et de la qualifier du nom « de *roman de la nature.* »

NOTA 13.

Il sig. Cousin, parlando del Monologio di S. Anselmo, dice che « c'est un an-« técédent faible sans doute, mais c' est un antécédent du grand ouvrage de Descar-

(1) *OEuv.*, tom. I, p. 220.
(2) *Ibid.*, tom. VIII, p. 175.
(3) *Fragm. phil.* Paris 1838, tom. II, p. 222 seq.

« tes, et, chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations* (1). » Io non trovo punto strano che il Descartes abbia copiato santo Anselmo, senza citarlo; mi stupirebbe bensì che l'avesse superato, se fosse così vero, com'è falso, (ne chieggo perdono al sig. Cousin,) che il Monologio o il Proslogio sia inferiore alla Meditazioni. Me ne appello a chiunque abbia letti i due scrittori.

Se il sig. Cousin si fosse ricordato di quella curiosa lista *des pilleries de M. Descartes*, che il Leibniz avea promesso all'Huet, (della quale fa menzione una lettera del vescovo di Avranches data fuori da esso sig. Cousin (2),) sarebbe cessata la sua meraviglia. Del resto, senza far del Descartes un ladro erudito, egli confessa altrove con prudente temperamento, che l'autore delle Meditazioni fu debitore, *sans s'en douter*, della prova *a priori* dell'esistenza di Dio *à ses premières études, à la tradition scolastique, et à saint Anselme* (3). Questa benignità si può comportare a un discepolo appassionato del Descartes; ma mi sembra che lo zelo di lui vada trop-p'oltra quando gli detta in un altro luogo, questa frase singolarissima, che santo Anselmo *a dérobé à Descartes la preuve fameuse de l'existence réelle de Dieu* (4). Se l'autore italiano del secolo undecimo ebbe l'impertinenza di rubacchiare l'autor francese del secolo diciassettesimo, non si può negare che le opere filosofiche del secondo debbano essere *più forti* di quelle del primo.

Il Leibniz dice espressamente che il Descartes tolse (*a empruntée*), la sua prova dell'esistenza di Dio da santo Anselmo, arcivescovo di Conturbia. Aggiunge che gli Scolastici rigettarono a torto tale argomento, come un pretto paralogismo, e che « M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie scolastique au collége « des Jésuites de la Flèche, a eu grande raison de le rétablir (5), » accennando con queste parole che ad informare il Descartes del raziocinio di santo Anselmo sarebbe bastata la sola menzione, solita a farsene nelle scuole per confutarlo. E parlando in generale, accusa altrove i Cartesiani di disprezzare l'antichità « où M. Descartes a « pris une bonne partie de ses meilleures pensées (6). »

Il Pelisson afferma che il Descartes « nous a donné souvent pour des pensées « toutes nouvelles, celles qui sont presque usées dans Diogène Laerce dans Plutarque « et dans quelques-uns des Pères de l'Église. » E aggiunge: « Je serais fort trompé si « son *je pense donc je suis*, n'était pas pris mot pour mot d'un traité qu'on attribue « à saint Augustin (7). » I furti del Descartes furono pure dimostrati dall'Huet nell'ottavo capitolo della sua Censura, e da altri.

NOTA 14.

Non v'ha forse un solo articolo del Cartesianismo, in cui l'autore sia sempre coerente a sè stesso, e faccia segno d'intendere pienamente la propria dottrina. Uno dei punti più capitali è, senza fallo, il dubbio preparatorio, di cui il Descartes parla a dilungo nel Metodo, nei Principii, nelle Meditazioni, e in altri suoi scritti, senza nè anco subodorare l'intrinseca contraddizione di questo procedere. Egli era sì persuaso, che col dubbio si potesse ottenere qualche risultato positivo, ch'egli dice in un luo-

(1) *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 9.
(2) *Ap.* Cousin, *Fragm. phil.* t. II, p. 284.
(3) *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 25, not.
(4) *OEuvr. inéd. d'Abélard*, publ. par Cousin, Paris, 1836, p. ci.
(5) *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. 4. chap. 10. — *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 403, 404.
(6) *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tom. II, part. I, p. 243.
(7) *Ap.* Cousin, *Fragm. phil.*, Paris 1838, tom. II. p. 227.

go molto piacevolmente: « Bien que les Pyrrhoniens n' aient rien conclu de certain « en suite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu' on ne le puisse (1). » Ma le obbiezioni de' suoi avversari, e segnatamente quelle del P. Bourdin, sagace e malizioso Gesuita, (la cui polemica in certi luoghi potrebbe far ricordare quella del Pascal, se i tratti spiritosi non fossero riotuzzati dalla prolissità e dalle ripetizioni,) gli fecero toccar con mano che l' impresa di fondare in aria non era così facile, come avea creduto. Quindi è, che nelle scritture susseguenti egli si trova spesso molto impacciato in questo proposito, e il modo in cui cerca di districarsi, e le stranezze che proferisce, per isguizzar di mano agli avversari, mostrano ch' egli aveva più desiderio, che facoltà d' uscirne. Leviamone un saggio, leggendo uno squarcio di lettera, intorno alla quistione, se sia permesso di dubitare dell' esistenza di Dio. « J' estime « qu' il faut distinguer ce qui, dans un doute, appartient à l' entendement d' avec ce « qui appartient à la volonté; car pour ce qui est de l' entendement, on ne doit pas « demander si quelque chose lui est permise ou non, pour ce que ce n' est pas une « faculté élective, mais seulement s' il le peut; et il est certain qu' il y en a plusieurs « de qui l' entendement peut douter de Dieu, et de ce nombre sont tous ceux qui ne « peuvent démontrer évidemment son existence, quoique néanmoins ils aient une « vraie foi; car la foi appartient à la volonté, laquelle étant mise à part, le fidéle peut « examiner par raison naturelle s' il y a un Dieu et ainsi douter de Dieu. Pour ce « qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute qui regarde la fin, et « celui qui regarde les moyens; car si quelqu' un se propose pour but de douter de « Dieu, afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement .... mais si quelqu'un se « propose ce doute, comme un moyen pour parvenir à une connaissance plus claire de » la vérité, il fait une chose tout à fait pieuse et honnête, pour ce que personne ne peut « vouloir la fin qu' il ne veuille aussi les moyens. Et dans la sainte Ecriture même, les « hommes sont souvent invités de tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par raison « naturelle; et celui là aussi ne fait pas mal, qui pour la même fin ôte pour un temps de « son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de la Divinité; car nous ne sommes « pas toujours obligés de songer que Dieu existe (2). » Si trovano in questo passo quasi tanti errori, quante sono le parole, 1.° È falso, che si possa credere colla volontà, dubitando coll' intelletto. 2° è falso che bene spesso l'intelletto non sia libero di dubitare o di credere, 3° È falso che sia spediente, per acquistare una perfetta cognizione di Dio, il cominciare a volgere in dubbio la sua esistenza. La fede in Dio è la vita dell' intelletto, come la carità è la vita del cuore; perciò il rendersi ateo anche momentaneamente, a fine di credere in appresso, è come un ammazzarsi di propria mano, per avere il piacere di risuscitare. 4° È falso ed assurdo, per non dir empio, che razionalmente e cristianamente ciò sia lecito, non che *pio ed onesto*. 5° È falso ed empio il voler inferire che dalle Scritture si approvi e consigli questo dubbio. 6° È falso che faccia d' uopo dubitare di una verità, per esaminarla, quando l' esame sia solamente indirizzato ad accrescere la cognizione della verità posseduta. 7° È falso che l' esame dubitativo sia lecito, benchè non si neghi, che ammesso il dubbio, l' esame sia permesso, anzi prescritto, non già per prolungare esso dubbio, ma per uscirne alla più presto, e ricuperare il vero perduto. 8° Finalmente è falso che nell' ordine intellettivo e morale il dubitare di Dio sia lo stesso, che il non pensarvi attualmente. Veggasi, se è possibile di accumulare più errori, ed errori più solenni, nel breve spazio di una pagina.

Nelle ricerche della verità mediante i lumi di natura, il Descartes nella persona di Eudosso espone di nuovo la sua dottrina dell'apparecchio dubitativo: » C'est de ce « doute universel que, comme d' un point fixe et immuable, j'ai résolu de dériver la

(1) *OEuv.*, tom. VII, p. 395.
(2) V. le 7 object. *OEuv*, tom. II, specialmente, p. 398 seqq. e 489 seqq.

« connaissance de Dieu, de vous-même et de tout ce que renferme le monde (1), » Si avverta qui la lepidezza del porgere *un dubbio universale*, come *un punto fisso e immutabile*. Archimede chiedeva un appoggio stabile, per sollevare il mondo: Cartesio vuol puntare la sua leva nel vacuo, vuol creare tutte le cose, servendosi del nulla, come di materia opportuna al proposito. Ma il povero Eudosso un istante prima aveva detto: « Pouvez-vous douter de votre doute, et rester incertain si vous doutez « ou non (2)? » Dunque il dubbio presuppone la certezza, presuppone un atto affermativo precedente, che è il vero *punto fisso e immutabile*, in cui si appoggia, e non può essere *universale*. Eudosso spiega più innanzi queste incomode esigenze del suo dubbio. « Il faut savoir ce que c' est que le doute, ce que c' est que la pensée, avant « d' être pleinement convaincu de la vérité de ce raisonnement: *Je doute*, *donc je* « *suis*, ou ce qui revient au même: *Je pense*, *donc je suis*. Mais n' allez pas vous « imaginer qu' il faille, pour le savoir, faire violence à notre esprit et le mettre à la « torture pour connaître *le genre le plus proche* et *la différence essentielle*, et en « composer une définition en règle. Il faut laisser tout cela à celui qui veut faire le « professeur ou disputer dans les écoles. Mais quiconque veut examiner les choses « par lui-même et en juger selon qu' il les conçoit, ne peut être assez privé d' esprit « pour ne pas voir clairement, toutes les fois qu'il voudra y faire attention, ce que « c' est que le doute, la pensée, l' existence, et pour avoir besoin d' en apprendre les « distinctions.... Au nombre des choses qui sont en elles-mêmes aussi claires et peu« vent être connues par ellesmêmes, il faut mettre le doute, la pensée, l'existence.— « Je ne pense pas qu'il ait jamais existé quelqu' un d' assez stupide pour avoir eu be« soin d' apprendre ce que c' est que l' existence, avant de pouvoir conclure et affir« mer qu' il est; il en est de même de la pensée et du doute. J' ajoute même qu' il ne « peut se faire qu' on apprenne ces choses autrement que de soi-mêmes et qu' on en « soit persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience et « ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui-même, quand il examine les cho« ses (3). » Qui Cartesio confonde la cognizione e la certezza colla disciplina, ma è costretto di confessare che per poter dubitare bisogna conoscere con chiarezza, che cosa sia *il dubbio*, *il pensiero* e *l' esistenza*. Il che, come ognun vede è una bazzecola, che non toglie al dubbio il privilegio di essere universale.

Chiuderò queste nota, recando le parole del Regio sul dubbio cartesiano: « Car« tesius ... sub specie majoris acquirendae certitudinis, omnia habuit dubia, necnon « pro falsis esse habenda statuit. Neque haec dubitatio se dumtaxat ad res creatas et « contingentes extendit, sed ipsam quoque Numinis (sententia sane horrenda, abo« minanda, et nulli Christiano ferenda) existentiam complectitur. Eja! An res nulla « ante enormem istam dubitationem fuit certa? An non vividissimo sensu ante illam « dubitationem de existentia sui fuit certus et majorem per dubitationem acquisivit « certitudinem? An non ante vixit sine Deo in mundo? An antea nulla fuit allata ra« tio, quae certo Dei existentiam demonstret: fuitne ab ipsa mundi creatione e creatu« ris perspecta et intellecta ejus aeterna potentia et divinitas? An voluit Apostolo ma« jor videri, gentesque excusare, quod iis non sufficiens fuerit occasio Dei existentiam « cognoscendi, et quod Deum tanquam Deum cognoscentes, non coluerint, et ei gra« tias non egerint (4)? » Vedi anche la censura dell' Huet.

(1) *OEuv.*, tom. XI, p. 353.
(2) *OEuv.*, V. anche p. 268.
(3) *Ibid.*, tom. XI. p. 369, 370.
(4) Regius, *Cartes. ver. Spinoz. architect.* Franequerae, 1719, cap. 2, num. 3, p. 11, 12.

NOTA 15.

Le opere del Descartes non hanno pure il pregio dell' ordine e della precisione: lo stile vi è mediocre, salvo una certa disinvoltura, che in Francia è comunissima. L' influenza dell' opinione sul giudizio eziandio dei savi è tale, che non è meraviglia, se da molti si è ammirato lo stile filosofico di Cartesio, quando il vero si è, che nelle materie speculative egli manca spesso d'ordine, e quasi sempre di limpidezza e di precisione. L' Ancillon lo avvertì, parlandone in questi termini: « Pace tanti viri dicere « ausim, nihil esse ea scriptorum eius parte quam nunc evolvo, perturbatius, et ob « plane intolerabilem tautologiam taedii plenius (1) . »

NOTA 16.

La presunzione e l' arroganza incredibile del Descartes trapelano quasi a ogni faccia delle sue opere, e si mostrano coi loro due effetti consueti, cioè con una stima eccessiva delle cose proprie, e un eccessivo disprezzo di quelle degli altri, senza eccezione di sorta. « Je suis toujours demeuré ferme, » dic' egli, « en la résolution que « j' avais prise de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me « servir pour démontrer l' existence de Dieu et de l' âme, » (con un circolo vizioso più chiaro del sole,) « et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât « plus claire et plus certaine, que n' avaient fait auparavant les démonstrations des « géomètres; et néanmoins j' ose dire que non-seulement j' ai trouvé moyen de me « satisfaire en peu de temps, etc. (2). » Si può immaginare qualche cosa di più ridicolo, che un uomo, il quale ripudia tutte le idee ricevute più universalmente, fa professione di non ammetter per vere, se non *le cose più chiare e più certe delle dimostrazioni geometriche*, e *trova il modo di soddisfare a sè stesso in poco tempo* con un sistema, che è un tessuto continuo di leggerezze, di errori, e dei paralogismi più enormi e più spertioati, che si trovino al mondo ? « Je pensai, » dice il Descartes, « que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que pro- « bables, et qui n' ont aucunes démonstrations, s' étant composées et grossies peu à « peu des opinions de plusieurs personnes, ne sont point si approchantes de la vérité « que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens « touchant les choses qui se présentent (3) ». Il filosofo francese confonde quell' appropriarsi che ogni uomo dee fare della scienza colla scienza stessa; rompe il vincolo che collega insieme gl' individui e le generazioni, facendo della specie umana un ente unico, e attribuendo una successione continua alla sua vita ; annienta la tradizione scientifica, il perfezionamento successivo, e distrugge il sapere ; riduce l' uomo alle sue forze individuali, lo sequestra dalla società, e ne rende l' ingegno impotente; antipone infine il semplice buon senso alla ragione, il metodo naturale e disordinato al metodo artifiziale e scientifico, la natura greggia ai perfezionamenti dell' arte: il che è la morte del sapere, e di ogni opera umana. « J' ai tâché de trouver en général les « principes ou les premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le mon- « de, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d' ail- « leurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes ....

(1) Lud. Frid. Ancillon, *Judic. de jud. circa argum. cartes. pro exist. Dei*, Berol., 1792, p. 15.
(2) *OEuv.*, tom. 1, p. 168.
(3) *Disc. de la méth.* — *OEuv.*, tom. 1, p. 134, 135.

« Ensuite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais pré-
« sentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose, que je ne
« puisse commodément expliquer par les principes que j'avais trouvés (1). Egli è vero che poco prima avea detto: « Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui « venaient de mon esprit (2). » Ma accorda, se puoi, quest'atto di modestia colla professione di un uomo, che crede di sapere e potere egli solo più di tutto il genere umano, presente e passato, e pretende di riedificare *ab ovo* e da sè solo la scienza universale. Le sue paralogistiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima « égalent ou même surpassent en certitude et évidence les démonstra-
« tions de la géométrie (3). » Je dirai de plus, qu'elles sont telles; que je ne pense
« pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de
« meilleures; car l'importance du sujet et la gloire de Dieu, à laquelle tout ceci se
« rapporte, me contraignent da parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai
« de coutume (4). » Uno spigolistro filosofo potrebbe parlar meglio? « Je les crois si
« nécessaires, que je me persuade que sans elles on ne peut jamais rien établir de
« ferme et d'assuré dans la philosophie (5). » « Mon opinion est que le chemin que
« j'y prends pour faire connaître la nature de l'âme humaine, et pour démontrer
« l'existence de Dieu, est l'unique par lequel on en puisse venir à bout (6). » Dunque la specie umana in tutti i secoli anteriori, fino al 1637, non avea trovato il vero modo di conoscere la dignità propria, e l'esistenza del suo Creatore. Del resto, quanto sia *ferma e sicura* la base piantata dal Descartes, la storia della filosofia europea, da lui in poi, lo ha provato.

Se questa iattanza indicibile, questo sentire così altamente di sè medesimo e dei proprii trovati, Cartesio avuto l'avesse nelle matematiche, in cui il suo valore ed i meriti erano grandi, si potrebbe scusare, e in un certo modo anche lodarsi. L'audacia e la confidenza del vero ingegno, che ha coscienza delle proprie forze, mi piace, perchè mi dà indizio di un animo valoroso: ella è spesso richiesta per combattere l'errore, per vincere le contrarie ed ingiuste opinioni, per imporre silenzio alla turba fastidiosa ed innumerabile degli sciocchi, degl'invidiosi e degl'ignoranti. Ma quando il Descartes parla in tal modo di sè stesso, come filosofo, e de' suoi aborti speculativi, egli riesce affatto intollerabile. Quando si mette al di sopra di tutti i pensatori, non solo dell'età sua, ma di ogni tempo, non c'è più verso di poterlo scusare; perchè, se bene la sua sufficienza filosofica fosse stata somma, l'anteporsi ai più gran savi dei bassi tempi, e dell'antichità, a san Tommaso, a san Bonaventura, a sant'Anselmo, a sant'Agostino, a Platone, ad Aristotile, a Pitagora, all'Italia e alla Grecia, all'Oriente e all'Occidente riuniti insieme, sarebbe stato ridicolo. Questo disprezzo degli altri scrittori di ogni tempo e di ogni riputazione, e dell'autorità degli uomini in universale, è frequentissima nel nostro. Abbiamo veduto altrove, in che termini parlasse del gran Galileo. Egli disprezza espressamente le opere del Campanella (7); il quale fu pure uno degli uomini più dotti, più universali, e degl'ingegni più singolari del suo tempo; e come filosofo, non ostante le sue imperfezioni, è di gran lunga superiore al Descartes (8). Altrove parlando dello stesso Campanella così si esprime: « Pour la doctrine, il y a quinze ans que j'ai vu le livre *De sensu rerum* du

(1) *OEuv.*, tom. I, p. 195.
(2) *Ibid.*, p. 191.
(3) *Ibid.*, p. 220.
(4) *Ibid.*, p. 219.
(5) *Ibid.*, tom. II, p. 79.
(6) *Ibid.*, tom. VIII, p. 393.
(7) *Ibid.*, tom. VIII, p. 18.
(8) Si può congbietturare che il Descartes non amasse molto gli autori e le cose italiane, come non amava il cielo d'Italia, stimato da lui insalubre pe'suoi nazionali. Onde scriveva al P. Mersenne: « Votre voyage d'Italie me donne de l'inquiétude, car c'est un pays fort malsain pour

« même auteur avec quelques autres traités, et peut-être que celui-ci » (quello di cui si parla nel contesto) , « était du nombre; mais j'avais trouvé dès lors si peu de so« lidité en ses écrits, que je n'en avais rien du tout gardé en ma mémoire; et main« tenant je ne saurais en dire autres chose, sinon que ceux qui s'égarent en affectant « de suivre des chemins extraordinaires, me semblent bien moins excusables que « ceux qui ne faillent qu'en compagnie, et en suivant les traces de beaucoup d'au« tres (1). » Come mai il povero Descartes non s'accorse che scriveva in queste righe la propria condanna? Ma egli non si mostra piu riverente verso le grandi scuole dell'antichità e dei bassi tempi. « Je dis hardiment, que l'on n'a jamais donné la « solution d'aucune question, suivant les principes de la philosophie péripatéticien« ne, que je ne puisse démontrer être fausse ou non recevable (2). » Un pazzo in delirio potrebbe dire una cosa più enorme di questa, che da Aristotile fino a san Tommaso, in quella magnifica seguenza dei filosofi del Peripato, non si è saputo dimostrare sodamente un solo vero? « Je ne veux pas examiner ce que d'autres ont su, ou « ont ignoré. Il me suffira de noter que, quand même toute la science que nous pour« rions désirer se trouverait dans les livres, ce qu'ils renferment de bon est mêlé de « tant d'inutilités, et dispersé dans la masse de tant de gros volumes, que pour les « lire il faudrait plus de temps que la vie humaine ne nous en donne, et pour y recon« naître ce qui est utile, plus de talent que pour le trouver nous-mêmes. C'est ce qui « me fait espérer que le lecteur ne sera pas fâché de trouver ici une voie plus abré« gée, et que les vérités que j'avancerais lui agréeront, quoique je ne les emprunte « pas à Platon ou à Aristote (3). » Che cosa direbbe il valente filosofo, se vivesse ai dì nostri? Qual leggerezza maggiore, che il pretendere la copia dei libri al ripudio di ogni scienza tradizionale? Che il rendere inutili tutte le fatiche dei nostri antecessori, perchè la mole ne è troppo vasta? Che il rigettare i libri eccellenti, in dispetto dei cattivi e de' mediocri? Forse che Platone e Aristotile, citati in questo passo, scrissero anche troppo? E la vita umana non basta a leggerli e ad intenderli? Si avverta, come il Descartes su questo e cento altri articoli, è il vero padre di quella frivola letteratura, disprezzatrice degli antichi, insofferente di ogni studio un po' faticoso, la quale cominciò a regnar largamente nell'età passata, e dura tuttavia al dì d'oggi. Se non che, il disprezzo del Descartes per l'autorità degli uomini, non riguarda solo i libri e i filosofi, ma è universale. Ond'egli così parla al Gassendi: « Vous devriez « vous souvenir, ô chair, que vous parlez ici à un esprit qui est tellement détaché « des choses corporelles, qu'il ne sait pas même si jamais il y a eu aucuns hommes « avant lui, et qui partant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité (4). » E tal è infatti il preliminare della sua filosofia, fondata sul dubbio universale, e sulla considerazione solitaria del proprio animo. Tuttavia, s'egli facea così poco caso dell'autorità e dei libri degli altri, non voleva già che gli altri facessero la medesima stima delle cose sue proprie. Onde, parlando del suo libro dei Principii, consiglia agli studiosi di leggerlo per ben quattro volte (5). Il qual consiglio, (che suppone in chi lo ri-

« les Français; » (specialmente la Sicilia, a causa de' suoi *ciceri*) « surtout il y faut manger « peu, car les viandes de là nourrissent trop. » (*OEuv.*, t. VIII. p. 176, 177). Pare che da un mezzo secolo in qua, i Francesi non abbiano più paura di avvelenarsi, se non si vuol credere che il loro amor per l'Italia provenga dall'aver le cose italiane meno di sugo, che anticamente, il che è indubitato. Nel resto, se il Descartes vivesse oggidì, il suo stomaco delicato avrebbe la consolazione di veder la gastronomia parigina tener la mestola in mano per quasi tutta la penisola, e potrebbe mangiare anche in Italia della zuppa *alle finserbe*.

(1) *OEuv.*, tom. VII, p. 417, 418.

(2) *Ibid.*, tom. IX p. 27, 28.

(3) *Rech. de la vérité*, etc. Préamb. — *OEuv.*, tom. II, p. 335, 336.

(4) *OEuv.*, tom. II, p. 261. Pietro Gassendi nelle sue obbiezioni chiama il Descartes *ô esprit*, e questi gli risponde, chiamandolo *ô chair*, *ô très-bonne chair*.

(5) *OEuv.*, tom. III, p. 21, 22.

ceve un coraggio e una pazienza eroica,) se si ragguaglia col passo citato, dove si sconfortano indirettamente i lettori dal leggere Aristotile e Platone, anche una volta sola, è veramente saporitissimo. Donde mai l'insigne scrittore prese tanta fidanza? Forse dalla seguente osservazione, che fa egli stesso in una sua lettera: « Si ceux des « Petites-Maisons faisaient des livres, ils n'auraient pas moins » (e perchè non più?) « de lecteurs que les autres (1). » Hai ragione, caro il mio Descartes, e le tue opere filosofiche ne sono una prova.

La mania di essere enciclopedico, che nel secolo passato e nel corrente nocque tanto al sodo sapere, fu anche avvalorata dall' esempio e dai precetti del Descartes, il quale nelle sue Regole così parla: « Ce qu' il faut d'abord reconnaî« tre, c'est que les sciences sont tellement liées ensemble, qu' il est plus facile de « les apprendre toutes à la fois, que d' en détacher une seule des autres. Si donc « on veut sérieusement chercher la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule « science; elles se tiennent toutes entre elles et dépendent mutuellement l'une de « l' autre (2). » Cartesio comprovò colla propria esperienza, quali sieno i risultati di questa scienza universale; imperocchè, dalla matematica, e qualche particella delle scienze fisiche in fuori, qual è il giovamento da lui recato alle umane discipline? Ora si sa che gli studi enciclopedici sono impossibili a chi vuol essere dotto e non cerretano; onde il solo modo di conoscere le scienze straniere, per quanto si connettono con quell' una o quelle poche, onde si fa special professione, consiste nel sapersi valere con senno dei lavori degli altri, anzichè nel volerci dar opera direttamente da sè medesimo.

NOTA 17.

La proposizione del Vico, che *il vero si converte col generato o col fatto*, è indubitata, rispetto a Dio, ma sarebbe falsa, se all' uomo si applicasse. Infatti il vero da noi conoscibile non è un parto od un fatto umano, ma un parto o un fatto divino. L' Ente, come intelligente e intelligibile, genera sè stesso, e come onnipotente, crea le esistenze; la qual generazione e creazione costituiscono il vero intelligibile e sovrintelligibile a rispetto nostro, apprensibile col lume naturale e rivelato.

La conversione del vero col fatto è quella dell' ideale col reale. Ora la medesimezza dell' ideale e del reale si verifica nel giro dell' Ente, e non in quello delle esistenze.

NOTA 18.

Lutero diminuì il sovrintelligibile in alcuni dogmi, come nell' Eucaristia, negando la transustanziazione, atteso la connessità intima, che ha il sacrificio colla costituzione del sacerdozio cattolico. Il dogma fu alterato in odio del rito, e della più alta funzione sacerdotale, cioè di esso sacrificio. Calvino proseguì l'opera, e annullò affatto la sostanza del dogma eucaristico, come spiantò al tutto la gerarchia. Durante questa prima epoca del protestantismo, si scorge che lo sforzo principale de' suoi capi mira a distruggere l' instituzione della Chiesa visibile, anzichè a combattere l' Idea considerata in sè stessa.

(1) *OEuv.*, tom. VIII, p. 410.
(2) *Ibid.* tom. XI, p. 203, 204.

NOTA 19.

L' attitudine a mettere in rilievo, e scolpire i pensieri, è propria specialmente degl' Italiani, perchè essi soli, fra i popoli moderni, posseggono l'ingegno scultorio. Gli Spagnoli, i Tedeschi, i Fiamminghi e i Francesi ebbero scuole di pittura meritamente celebri; laddove presso nessuna nazione moderna, fuori degl' Italiani, fiorì una scuola propria di statuaria; e se qualche straniero scolpì con lode, egli non fece setta nella sua patria, perchè si creò in Italia, e imitò i gran modelli del getto e della marmoraria italiana.

NOTA 20.

I Sociniani furono i forieri dei moderni razionalisti di Germania in ciascuno di quei tre punti. Le differenze, che corrono fra loro, sono di poca importanza, e si possono ridurre a due capi. 1.° I razionalisti aggiunsero al concetto sociniano l'elaborazione scientifica propria della età moderna in generale, e dei Tedeschi in particolare: il razionalismo è la scienza, di cui il Socinianismo è il catechismo. 2.° I razionalisti tedeschi, conservando, tuttavia il genio della loro nazione, discordano onninamente dal loro proprio sistema. Incalzati da una logica irrepugnabile, e giunti al colmo della miscredenza, vorrebbero riscattarsene e salvar l' Idea dal naufragio, in cui prima la gerarchia e le tradizioni, poscia la Bibbia stessa appo di loro perirono. Di qui hanno origine quei vani tentativi, per creare un Cristianesimo razionale, che non istà a martello, nè può reggere, non dirò agli assalti, ma al soffio della logica. Gl' increduli alla francese, come l'anonimo di Wolfenbüttel, sono rari in Germania, e vi hanno poco credito. All' incontro gli antichi Sociniani, dediti per lo più alle faccende e ai piaceri, corrotti e sparsi nella vita esteriore, si riposavano lieti e tranquilli nel loro fiacco ed imbelle deismo.

NOTA 21.

Fra tutti gli articoli della dottrina cartesiana, quello, che colloca la base del vero nel sentimento della propria esistenza, è più fondamentale, più importante, e più ripetuto dall' autore. Niuno però ne inferisca che il Descartes ne avesse un concetto molto chiaro, e che la dottrina contenuta nelle varie opere di lui sia perfettamente d' accordo seco, almeno su questo punto; imperocchè ciò sarebbe un miracolo troppo grande, avendo rispetto a una testa così illogica e balzana, come quella di Renato. Gli avvenne a questo proposito il medesimo, che intorno alle altre parti del suo sistema; imperocchè da principio egli mise fuori il suo pronunziato in modo assoluto, senza pesarlo, e misurarne le conseguenze; ma ben tosto le obbiezioni mossegli da ingegni per lo più migliori del suo, lo obbligarono a rifarsi indietro, e a modificare la sua sentenza. Con che garbo, sagacità e coerenza, potrai giudicarlo da te stesso, o mio buon lettore, se avrai pazienza di legger la polemica cartesiana, che mi sono adoperato di raccogliere e stringere in poche pagine, e metterti innanzi agli occhi con questa nota.

« Je suis, j' existe, cela est certain (1). Il faut conclure et tenir pour constant

(1) *OEuv.*, tom. I, 251.

« que cette proposition je suis, j' existe, est nécessairement vraie (1). » « Il est très« certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point « des choses dont l'existence ne m' est pas encore connue; par conséquent, elle ne « dépend d'aucune de celles que je puis feindre par mon imagination (2). » Ecco il principio fondamentale, che il Descartes stabilisce in questi luoghi, come indipendente da ogni altra cognizione, come autonomo, evidente, valido per sè stesso. Egli non subodora nemmeno 1° che il sentimento della propria esistenza non può essere pensato, senza una idea generale e astratta; 2° che ogni idea generale e astratta presuppone una idea universale e concreta; e 3° che l'idea universale e concreta, essendo quella di Dio, ne segue che in Dio, e non nel sentimento della propria esistenza, si dee collocare il primo Vero, e che quindi il primo concetto nell'ordine dello scibile s' immedesima colla prima cosa nel giro della realtà.

Una considerazione più ovvia di questa, e che tuttavia sfuggì all' accorgimento del Descartes, si è, che nelle sue prime Meditazioni, dove stabilisce il suo principio, e lo innesta sul dubbio universale, egli va del continuo argomentando, valendosi d' idee generali, facendo dei giudizi e dei sillogismi; cose tutte, che ripugnano al suo processo. Imperocchè, come mai si possono ammettere e adoperare idee generali, quando si son rivocate in dubbio perfino le verità matematiche, e si ristringe la certezza a un fatto meramente individuale? Ovvero, come si può giudicare e sillogizzare, senza idee generali? E come si può ragionare, senza tener per buone le regole del raziocinio, senza credere alla logica, senza valersi della parola, e quindi aver fede al linguaggio, all'esistenza degli altri uomini, delle cose sensibili e via discorrendo? Ma il Descartes non riceve alcuna angustia di spirito da queste difficoltà, perchè non ne ha il menomo sentore; e si mostra così nemico del raziocinio ne' primi suoi progressi, (benchè ne faccia un continuo uso,) che purga da questa macchia la forma entimemetica del suo radicale aforismo. Infatti nel rispondere alle obbiezioni fattegli, così si esprime: « En disant, *je pense, donc je suis*, l' auteur des « instances veut que je suppose cette majeure, *celui qui pense est*.... Cet auteur « suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être dé« duite des universelles, suivant l' ordre des syllogismes de la dialectique; en quoi « il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est cer« tain que pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, « pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant « trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi quand on enseigne à « un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général, « que *lorsque de deux qualités égales on ôte des parties égales, les restes demeu« rent égaux*, ou *que le tout est plus grand que ses parties*, si on ne lui en mon« tre des exemples en des cas particuliers (3). » E altrove: « Quand nous apercevons « que nous sommes des choses qui pensent, c' est une première notion, qui n' est « tirée d' aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: *je pense, donc je suis* ou « *j' existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quel« que syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il le voit par une simple « inspection de l'esprit; comme il paraît de ce que s'il la déduisait d' un syllogisme, « il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui pense est* ou *existe*; « mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu' il sent en lui-même qu' il ne se « peut pas faire, qu' il pense s' il n' existe. Car c' est le propre de notre esprit de « former les propositions générales de la connaissance des particulières (4). » Lo

(1) *Œuv.*, p. 248.
(2) *Ibid.*, p. 252.
(3) *Ibid.*, tom. II, p. 305, 306.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 426, 427.

Spinoza nella sua esposizione dei principii cartesiani, interpreta nello stesso modo il pronunziato del suo maestro; « Notandum hanc orationem *dubito, cogito, ergo sum,* « non esse syllogismum, in quo maior propositio est omissa. Nam si syllogismus es« set, praemissae clariores et notiores deberent esse quam ipsa conclusio: *ergo sum:* « adeoque *ego sum* non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam « quod non esset certa conclusio; nam ejus veritas dependeret ab universalibus « praemissis, quas dudum in dubium auctor revocaverat: ideoque *cogito, ergo sum* « unica est propositio, quae huic, *ego sum cogitans*, aequivalet (1). »

In una lettera al Clerselier, il nostro autore spiega chiaramente, in che senso egli pigli il *cogito*, come primo vero, o principio. « Le mot de principe se peut « rendre en divers sens, et c'est autre chose de chercher une *notion commune*, qui « soit si claire et si générale, qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'exi« stence de tous les êtres, les *entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de « chercher un être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns au« tres, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître. Au pre« mier sens on peut dire, que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un « principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître « l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que lorsqu'on la connaît, on en « confirme la vérité par un tel raisonnement: *Il est impossible que ce qui est ne « soit pas; or je connais que telle chose est; donc je connais qu'il est impossible « qu'elle ne soit pas.* Ce qui est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien « plus savants. En l'autre sens, le premier principe est *que notre âme existe*, à cau« se qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire. J'ajoute aussi, que ce « n'est pas une condition qu'on doive requérir au premier principe que d'être tel « que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui: c'est as« sez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs et qu'il n'y en ait point d'autre dont « il dépende, ni qu'on puisse plutôt trouver que lui. Car il se peut faire, qu'il « n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent « réduire; et la façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci, *impos« sibile est idem simul esse et non esse*, est superflue, et de nul usage; au lieu que « c'est avec très-grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'*existence de Dieu*, « et ensuite de celle de toutes les autres créatures, *par la considération de sa « propre existence* (2). » Il Descartes sarebbe stato impacciato, se alcuno gli avesse chiesto, da che principio si debbono dedurre le verità, che non si possono inferire da quella ch'egli stabilisce, come sola primitiva; giacchè in tal caso per sua confessione, bisognerebbe ammettere più principii. Ma ciò che a noi qui importa di avvertire, si è, che nel passo citato il fatto della propria esistenza si dà, come il *primo principio* generativo di altri veri, e gli assiomi si rigettano, come infecondi, e buoni al più per *confermare la verità* delle cose, che già si conoscono.

Nelle Regole per l'indirizzo dello spirito, Cartesio si allarga maggiormente sul punto fondamentale del psicologismo, e cerca di provarne la ragionevolezza con maggior ingegno che nelle altre sue opere. « Qu'un homme » dic'egli « se pro« pose pour question d'examiner toutes les vérités à la connaissance des quelles « l'esprit humain peut suffire, question que selon moi doivent se faire au moins « une fois en leur vie ceux qui veulent sérieusement arriver à la sagesse; il trou« vera à l'aide des règles que j'ai données, que la première chose à connaître c'est « l'intelligence, puisque c'est d'elle que dépend la connaissance de toutes les autres

(1) Spinoza, *Desc. princ. phil. more geom. dem.*, part. I. — *Oper. ed. Paulus*, Jenae 1802, tom. I, p. 4 5.
(2) *OEuv.*, t. IX, p. 442, 443.

« choses, et non réciproquement (1). » Appunto per questa ragione, l' intelligenza non può essere logicamente il primo oggetto dei nostri studi. Ciò che segue ci somministra il modo di provarlo. « Pour ne pas rester dans une incertitude con- « tinuelle sur ce que peut notre esprit ... avant d' aborder la connaissance de cha- « que chose en particulier, il faut une fois en sa vie s'être demandé quelles sont « les connaissances que peut atteindre la raison humaine. Pour y réussir, entre « deux moyens également faciles, il faut toujours commencer par celui qui est le plus « utile. — Cette méthode imite celle des professions mécaniques qui n'ont pas besoin « du secours des autres, mais qui donnent elles-mêmes les moyens de construire les « instruments qui leur sont nécessaires. Qu'un homme, par exemple, veuille exer- « cer le métier de forgeron ; s' il était privé de tous les outils nécessaires, il sera « forcé de se servir d' une pierre dure, ou d' une masse grossière de fer au lieu d' en- « clume ; de prendre un caillou pour marteau, de disposer deux morceaux de bois « en forme de pinces et de se faire ainsi les instruments qui lui sont indispensables. « Cela fait, il ne commencera pas par forger pour l'usage des autres des épées « et des casques, ni rien de ce qu'on fait avec le fer ; avant tout il se forgera « des marteaux, une enclume, des pinces, et tout ce dont il a besoin. De même « ce n' est pas à notre début, avec quelques règles peu éclaircies qui nous sont don- « nées par la constitution même de notre esprit plutôt qu' elles ne nous sont ensei- « gnées par l'art, qu' il faudra de prime abord tenter de concilier les querelles des « philosophes et résoudre les problèmes des mathématiciens. Il faudra d' abord nous « servir de ces règles pour trouver ce qui nous est nécessaire à l' examen de la « vérité, puisqu' il n' y a pas de raison pour que cela soit plus difficile à découvrir « qu' aucune des questions qu' on agite en géométrie, en physique, ou dans les « autres sciences. — Or ici il n'est aucune question plus importante à résoudre que « celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu' où elle s' é- « tend, deux choses que nous réunissons dans une seule et même question, qu' il « faut traiter avant tout d'après les règles données plus haut. C'est là une question « qu'il faut examiner une fois en sa vie, quand on aime tant soit peu la vérité, par- « ce que cette recherche contient toute la méthode, et comme les vrais instruments « de la science. Rien ne me semble plus absurde que de discuter audacieusement « sur les mystères de la nature, sur l'influence des astres, sur les secrets de l' ave- « nir, sans avoir une seule fois cherché si l' esprit humain peut atteindre jus- « que-là (2). » L' intelligenza è adunque il solo strumento, con cui si può conseguire il vero. Ma ciò posto, non è egli assurdo l'incominciare lo studio, esaminando l' instrumento, poichè non si può far questo esame, senza mettere in opera l' instrumento medesimo? La mente studia sè, per via di sè; ella è costretta a un circolo vizioso, finchè non esce dei propri limiti. L' unico spediente, che le soccorra, per evitare questo paralogismo, si è di cercare un appoggio nel vero assoluto, di cui ella ha l' intuito. Tanto è falso, che il vero assoluto dipenda dalla struttura della nostra intelligenza, che anzi il lume intellettivo, (chiamato dal Descartes *naturale*, come testè vedremo,) onde il nostro spirito s' informa, non è altro che esso vero assoluto. L' intelletto finito non crea già il vero, conforme alla sentenza cartesiana, rinnovata e amplificata con molto maggiore profondità dalla filosofia critica; si bene il vero crea l'intelletto finito. Il Leibniz diceva: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* Meglio ancora si direbbe: *Nihil est in intellectu hominis, quod prius non fuerit in intellectu Dei, ne excepto quidem ipso hominis intellectu.* Perciò, quando il pensiero nostro incomincia dalla contemplazione obbiet-

(1) *OEuv.*, tom. XI, p. 243.
(2) *Ibid.*, tom. XI, p. 244, 245, 246.

tiva del vero, non si separa in effetto da sè, ma studia, la conoscenza stessa nel suo obbietto e nella sua fonte; la studia non in sè medesimo, che la riceve, ma nel principio, da cui scaturisce. Lo studio del vero assoluto è anche studio dell'instrumento, non in sè stesso, ma nell'artefice; e la scienza, che ne risulta, è una spezie di psicologia ontologica, che dee essere la base dell' altra. Fuori di questo modo, lo studio dell' instrumento cogitativo è impossibile. Lo stesso Cartesio il concede, senz' avvedersene, divisando le *regole*, secondo le quali l' uomo dee studiare la propria intelligenza, e la cui notizia pertanto dee essere la prima di tutte. Ora che cosa sono queste regole, se non l' intelligibile, principio e norma del nostro pensiero ?

Nel resto, non è qui mio proposito di confutare il psicologismo cartesiano, ma solo di chiarirne il vero concetto. Se si raggnaglia l' ultimo passo coi precedenti, trovasi già una variazione notabile nelle dottrine del Descartes. Nelle Regole, non si tratta solamente di esordire l' inchiesta filosofica dal fatto primitivo dell' intelligenza, come nelle Meditazioni, ma di studiare essa intelligenza, procedendo, secondo certi canoni, che debbono ragionevolmente precorrere a ogni altra investigazione. Questi canoni risultano da alcune idee ingenite, che, si trovano nello spirito dell' uomo. « L'âme humaine possède je ne sais quoi de divin, où sont déposés les premiers « germes des connaissances utiles (1). » Vedete, come in queste parole l' autore rasenta l' ontologismo? Il divino è veramente fuori dell' anima; ma si può dir nell' anima, in quanto l' anima stessa è nel divino : *in ipso* (*Deo*) *enim vivimus*, *movemur et sumus* (2). Vedete ancora, come mettendo il divino nell' anima, in senso diverso dal vero ontologismo, la sentenza cartesiana si accosta al panteismo di Amedeo Fichte? E questo elemento divino non consiste già in un fatto, come è l' esistenza individuale, ma in alcune verità generali e assolute. « Les choses... peuvent être ap- « pelées ou absolues ou relatives. J' appelle absolu tout ce qui est l' élément simple « et indécomposable de la chose en question, comme, par exemple, tout ce qu' on « regarde comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, « etc., et je dis, que ce qu' il y a de plus simple est ce qu' il y a de plus facile, et « ce dont nous devons nous servir pour arriver à la solution des questions. — J'ap- « pelle relatif ce qui est de la même nature ou du moins y tient par un côté, par où « l' on peut le rattacher à l' absolu et l' en déduire. Mais ce mot renferme encore « certaines autres choses que j' appelle des rapports ; tel est tout ce qu' on nomme « dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, « etc. Ces rapports s' éloignent d' autant plus de l' absolu qu' ils contiennent un plus « grand nombre de rapports qui leur sont subordonnés, rapports que notre régle re- « commande de distinguer les uns des autres, et d'observer dans leur connexion et « leur ordre mutuel, de manière que, passant par tous les degrés, nous puissions ar- « river successivement à ce qu' il y a de plus absolu. Or, tout l' art consiste à cher- « cher toujours ce qu' il y a de plus absolu. En effet , certaines choses sont sous un « point de vue plus absolues que sous un autre, et envisagées autrement , elles sont « plus relatives. Ainsi l' universel est plus absolu que le particulier, parce que sa na- « ture est plus simple ; mais en même temps il peut être dit plus relatif, parce qu'il « faut des individus pour qu'il existe. De même encore certaines choses sont vraiment « plus absolues de toutes. Si nous envisageons les individus, l' espèce est l' absolu; « si nous regardons le genre , elle est le relatif. Dans les corps mesurables , l' abso- « lu c' est l' étendue; mais dans l' étendue, c' est la longueur, etc. Enfin, pour mieux « faire comprendre que nous considérons ici les choses , non quant à leur nature in- « dividuelle, mais quant aux séries dans lesquelles nous les ordonnons pour les con-

(1) *OEuv.*, tom. XI, p. 217.
(2) Act. XVII, 28.

« naître l'une par l'autre, c'est à dessein que nous avons mis au nombre des choses
» absolues la cause et l'égal, quoique de leur nature elles soient relatives; car dans
« le langage des philosophes, cause et effets sont deux termes corrélatifs. Cependant
» si nous voulons trouver ce que c'est que l'effet, il faut d'abord connaître la cau-
« se. Ainsi les choses égales se correspondent entre elles; mais pour connaître l'iné-
« gal, il faut le comparer à l'égal (1). » Tutti i periodi di questo brano non sono egualmente chiari. Imperocchè da un lato e' pare che il Descartes consigli di salire dal relativo all'assoluto coll'analisi, dall'altro di discendere dall'assoluto al relativo colla sintesi. Così, verbigrazia, quando dice che la causa si dee conoscere prima del l'effetto, il processo sintetico è chiaramente indicato. Io conghietturo che il matematico francese avesse dinanzi agli occhi il processo proprio della scienza, in cui era eccellente; processo, che movendo dalle nozioni astratte della quantità, è differentissimo dal filosofico. Infatti l'assoluto, ch'egli contrappone all'*individuo*, e da cui lo fa dipendere, secondo il concetto aristotelico, per ciò che spetta alla sua reale esistenza, è una idea astratta, e non l'Assoluto dei veri filosofi. Il che ci spiega, come il Descartes sia potuto procedere nella filosofia da un fatto perfettamente relativo, a malgrado di tal sua dottrina sull'assoluto. Tuttavia queste idee generali ed astratte, formanti quel non so che di divino, che trovasi nell'animo nostro, sono ben altra cosa, che il semplice *Cogito* delle Meditazioni.

Nondimeno, anche nelle Meditazioni il Descartes discorre di un *lume naturale*, per cui si conosce il vero. « Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lu-
« mière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce
« que je doutais, je pouvais conclure que j'étais; d'autant que je n'ai en moi aucune
« autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai d'avec le faux, qui me puisse
« enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je
« me puisse tant fier qu'à elle (2). » E poco dopo: « C'est une chose manifeste par
« la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la
« cause efficiente et totale que dans son effet; car d'où est-ce que l'effet peut tirer
« sa réalité, sinon de sa cause; et comment cette cause la lui pourrait elle communi-
« quer, si elle ne l'avait pas en elle-même (3)? » Se il filosofo francese avesse capito ciò che è veramente questo lume naturale, ci avrebbe trovata la confutazione del suo sistema. Ma come accade agli spiriti leggeri, egli travisa il vero nell'atto medesimo, che ne ha un sentore; imperocchè, troppo puerile è il dire: credo all'evidenza, perchè non trovo alcun' altra facoltà, che mi mostri falso ciò, ch'ella m'insegna esser vero. Povero filosofo! Questa facoltà, supremo giudice del vero, che cos'è, se non l'evidenza? Le tue parole suonano adunque in sostanza che credi all'evidenza, perchè l'evidenza non mentisce a sè stessa, cioè perchè è evidenza. Notisi ancora che nelle parole citate il Descartes accenna all'assioma di causalità, come poco appresso (4) a quello di sostanza, senza però accorgersi che la notizia e la certezza di questi assiomi dee precedere quella dell'esistenza individuale, e che nel caso contrario essi assiomi non avrebbero più alcun valore, e con loro perirebbe la stessa individualità, secondo la sentenza dei sensisti e degli scettici, veri discepoli del Descartes, ma più perspicaci del loro maestro.

Ma bello è l'udire Cartesio, quando egli tenta di schermirsi dalle obbiezioni che gli piovono addosso, ed è a poco a poco costretto ad ammettere troppo più che non si ricerca, per rovinare il fondamento del suo sistema. Uno degli autori delle seste obbiezioni, del quale mi spiace di non trovare il nome, perchè si mostra assai più acuto

(1) *OEuv.*, tom. XI, p. 227, 228, 229.
(2) *Médit.* 3. — *OEuv.*, t. I, p. 270.
(3) *Ibid.*, p. 273.
(4) *Ibid.*, p. 279, 280.

degli altri, così discorre: « il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de no-
« tre existence de ce que nous pensons; car pour être certain que vous pensez, vous
« devez auparavant savoir ce que c'est que penser ou que la pensée, et ce que c'est
« que l'existence: et dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment pou-
« vez vous savoir que vous pensez ou que vous êtes? Puis donc qu'en disant *je pense*,
« vous ne savez pas ce que vous dites, et qu'en ajoutant *donc je suis*, vous ne vous en-
« tendez pas non plus, que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous pensez
« quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connaissiez que vous savez ce
« que vous dites, et derechef que vous sachiez que vous connaissez que vous savez ce
« que vous dites, et ainsi jusqu'à l'infini, il est évident que vous ne pouvez pas savoir
« si vous êtes ou même si vous pensez (1). » Mi ricordo di aver letto una obbiezione
conforme nella critica elegantissima, latinamente dettata da Daniele Huet, delle opere
del nostro filosofo (2). La contrarietà mossa dall' anonimo è, senza dubbio, una delle
più forti, che si possano fare al psicologismo, e riducendola a una forma più moderna,
si può distinguere nei capi seguenti. 1° Il giudizio *io penso, dunque esisto*, pre-
suppone due idee, cioè il concetto del pensiero, e quello dell'esistenza; non è dunque
semplice, nè primitivo. 2° Siccome ogni atto cogitativo non può afferrare sè stesso,
ma solo un altro atto cogitativo anteriore, ne segue che per esso non si può conoscere
la presenzialità dell' animo proprio, ma solo la sua esistenza passata; onde in vece
di dire *io penso*, dovrebbe dirsi *io pensava*. Ma siccome l'atto anteriore era la rifles-
sione di un altro atto più antico, e così di mano in mano, senza che si possa giungere
ad afferrare presenzialmente alcun atto cogitativo, seguita che il pensiero non si regge
da sè, e non può servire di fondamento alla scienza. 3° Il giudizio *io pensava* im-
porta la veracità della memoria, e la certezza della propria medesimezza personale;
ma gli elementi di queste due idee non si trovano nella materia del pensiero riflesso,
e non possono venirne legittimati. 4° Escluso il pensiero dalla cognizione primitiva
e fondamentale, rimane l' idea di esistenza. Ma l' idea di esistenza, scorporata dal
pensiero concreto individuale, si riduce a una idea astratta, e l' astratto presuppone
sempre il concreto. 5° Finalmente l' idea di esistenza astratta e concreta presuppone
l' idea di Ente; tantochè il vero primitivo non può essere il pronunziato cartesiano:
io esisto; ma il giudizio: *l' Ente è*.

Veggiamo ora, in che modo il Descartes risponde all'obbiezione. Non sarà d' uo-
po aggiungere alcun comento, per avvisare che il valente filosofo non intese nemme-
no, di che si trattasse. « C' est une chose très-assurée, » dic'egli, « que personne ne
« peut être certain s' il pense et s' il existe, si premièrement il ne sait ce que c' est
« que la pensée et que l' existence, non que pour cela il soit besoin d' une science
« réfléchie ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de
« cette science, par laquelle il connaisse qu' il sait, et derechef qu' il sait qu'il sait,
« et ainsi jusqu' à l' infini, étant impossible qu' on en puisse jamais avoir une telle
« d' aucune chose que ce soit; mais il suffit qu' il sache cela par cette sorte de con-
« naissance intérieure qui précède toujours l' acquise, et qui est si naturelle à tous
« les hommes en ce qui regarde la pensée et l'existence, que bien que peut-être étant
« aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu' à leur véri-
« table signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point; il est néanmoins
« impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il
« pense, et que de là il suit très-évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-

(1) *Œuv.*, tom II, p. 318, 319.
(2) *Censura phil. cartes.* Quest' opera dell' Huet manca talvolta, non sempre, di profondità, ma è ricca di erudizione, e scritta con isquisitezza di stile maraviglioso, come tutte le altre opere latine dello stesso autore.

« être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et l'existen-
« ce, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être
« en cela pleinement satisfait (1). » Niun lettore, che abbia pesata l' obbiezione precedente, sarà certamente *sodisfatto* di questa risposta.

Nei principii, opera composta dopo il Metodo e le Meditazioni, l' autore non osa più affermare in modo affatto assoluto che il *Cogito* sia il primo vero. « Lorsque
« j'ai dit que cette proposition *je pense, donc je suis*, est la première et la plus cer-
« taine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n' ai pas pour
« cela nié qu' il ne fallût savoir auparavant ce que c' est que pensée, certitude, exi-
« stence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais à cause
« que ce sont là des notions si simples, que d' elles-mêmes elles ne nous font avoir
« la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire aucun
« dénombrement (2). » Dunque, caro Descartes, il tuo *Cogito* non è la prima verità; dunque la tua filosofia non è la prima scienza; dunque i tuoi Principii non sono principii, e devi mutare il titolo del tuo libro; dunque il dubbio preparatorio, che tu consigli e prescrivi, non è universale; e siccome tu affermi il sì e il no nella stessa pagina, o ti corbelli del lettore, o non sai quel che tu dici. E quanto ad affermare, che le suddette verità anteriori al *Cogito* siano infeconde, tu stesso ti confuti nel medesimo luogo. « Or,
« afin de savoir comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle
« que nous avons du corps, et qu' elle est incomparablement plus évidente et telle,
« qu'encore qu'il ne fût point, nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas
« d' être tout ce qu' elle est: nous remarquerons qu' il est manifeste par une lumière
« qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés
« qui lui appartiennent, et qu'où nous en apercevons quelques-unes, il se doit trouver
« nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. Cette même lumière
« nous montre aussi que nous connaissons d' autant mieux une chose ou substance,
« que nous remarquons en elle davantage de propriétés (3). » Vedi, che tu ammetti un *lume naturale* infallibile ? Vedi, che scorto da questo lume, sei sicuro, *il nulla non poter avere qualità o proprietà di sorta ?* Vedi, che riconoscendo questi veri, tu ammetti una realtà assoluta ed eterna, e perciò una realtà assai più importante, e fondamentale della tua propria esistenza contingente e relativa? E dirai ancora che queste verità sono infeconde, o almanco assai meno feconde del tuo *Cogito*, meno atte a servire di primo principio, e di base alla scienza? E come potresti asseverarlo, tu che deduci l' esistenza di Dio dalla sola idea, che ne hai in te medesimo, tu che ripeti dalla divina esistenza fondata sovra una idea, l' assoluta certezza che hai della tua esistenza medesima, tu che edificando l'ordine reale sopra l'ideale, dai a questo un valore assai maggiore, che a quello? Non vedi adunque, che il tuo *Cogito* piantato, come base del sapere, è in contraddizione con quello, che vi ha di meglio nel tuo sistema? E che farai del tuo dubbio universale e propedeutico, ora che riconosci *un lume di natura* splendiente *alle anime nostre*, e con esso il valore supremo della ragione ? O questo dubbio involge il *lume naturale*, o no. Se lo abbraccia, come puoi menzionarlo, e valertene a illustrare il tuo primo principio? Se lo lascia intatto, dunque il dubbio non è universale, dunque non può estendersi alle verità apodittiche, matematiche e metafisiche, dunque il tuo *Cogito* non è il solo, nè il primo principio, e sei costretto, dopo tante tagliate e tante promesse, di ritornare all'antica ontologia. *Parturient.*

Le stesse considerazioni si possono fare sul passo seguente. « Je distingue tout ce

(1) *OEuv.*, tom. II, p. 333, 334.
(2) *Les princ. de la phil.*, part. 1. — Tom. III, p. 69.
(3) *OEuv.*, t. III, p. 69.

« qui tombe sous notre connaissance en deux genres: le premier contient toutes les « choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors « de notre pensée. . . . Il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. « Par exemple, lorsque nous pensons qu' on ne saurait faire quelque chose de rien, « nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété « de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son « siége en notre pensée, et que l' on nomme une notion commune ou une maxime: « tout de même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit « pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n' être pas fait, que celui qui « pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres « semblables, ce sont seulement des vérités et non pas des choses qui soient hors de « notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles, qu'il serait malaisé de les « dénombrer; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer « de les savoir, lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons « point de préjugés qui nous aveuglent (1). » Questo affermare che le verità eterne *non siano nulla fuori del nostro pensiero* è veramente bellissimo, dopo le cose dette, e in un uomo, che deduce l' esistenza di Dio da una idea, e la certezza del proprio essere dall'essere divino. Ma come accordare tale subbiettività del vero con quest'altro luogo ? Dove in proposito di un autore, Cartesio così si esprime: « Il examine ce que « c' est que la vérité; et pour moi je n' en ai jamais douté, me semblant que c' est « une notion si transcendentalement claire qu'il est impossible de l'ignorer. En effet, « on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s' en servir; mais « on n' en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si l'on ne la con- « naissait de nature: car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l' ap- « prendrait, si nous ne savions qu' il fût vrai, c' est-à-dire, si nous ne connaissions « la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer *quid nomini* à ceux qui n' entendent pas « la langue, et leur dire que ce mot vérité en sa propre signification dénote la con- « formité de la pensée avec l' objet, mais lorsqu' on l' attribue aux choses qui sont « hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des « pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner « aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de « plusieurs autres choses qui sont fort simples, et se connaissent naturellement, com- « me la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, « lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. . . . L'auteur « prend pour règle de ses vérités le consentement universel. Pour moi, je n'ai pour « règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose; « car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous « avoir les mêmes notions. . . . . Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts: l'un « est en nous en tant qu' hommes et est purement intellectuel, c' est la lumière natu- « relle, ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu' on se doit fier, etc. (2). » Se il lume naturale è *un intuito della mente*, *degno di fede*, non è egli chiaro che le verità ideali hanno una entità obbiettiva, e che sono indipendenti dallo spirito, che le concepisce ? Oltre che, dal passo citato ricavasi, che secondo il Descartes, 1.° v'ha in noi un lume naturale, a cui si vuol porgere pienissima fede, e una idea, un tipo, una regola del vero, che adoperiamo a guisa di strumento, per acquistar le altre idee, e di paragone per giudicarle, la quale è indefinibile e indimostrabile, essendo evidente per sè stessa; il che espresso in modo più preciso torna a dire, che la mente nostra ha l' intuito continuo e innato dell' Intelligibile; 2.° che da questo lume pro-

(1) *OEuv.*, tom. III, p. 92, 93, 94.
(2) *OEuv.*, tom. VIII, p. 168, 169.

vengono altri concetti del pari indefinibili e indimostrabili; cioè, che l'idea dell'Ente intelligibile è accompagnata dai concetti delle sue relazioni; 3.° infine che l'idea del vero, cioè dell'Ente intelligibile, è la misura, la bilancia, il saggiatore, che adoperiamo per conoscere il valore degli altri concetti, che ci si rappresentano.

Un ingegnoso avversario avendo obbiettato al Descartes, non potersi dire *io sono una cosa che pensa*, senza sapere che sia *una cosa*, e che sia *il pensiero* (1), l'autore delle Meditazioni risponde che tutto ciò è chiarissimo (2). Sapevamolo; ma ciò appunto chiarisce che il *Cogito* non può andar solo nè esser primo, e che sottostà al corteggio, ond'è preceduto ed accompagnato. Un altro, avendo profondamente avvertita la medesimezza obbiettiva dell' idea col suo obbietto, in ordine alla prova cartesiana dell'esistenza di Dio, il Descartes così gli risponde : « Ou bien il (questo autore) suppose sans le prouver que nous avons en nous l'idée de Dieu , et « par cette idée de Dieu il entend une connaissance acquise par la raison de cette « proposition *Dieu existe*, et ainsi il suppose ce qu'il devait prouver; ou bien il ne « suppose pas, mais il prouve que nous avons en nous l'idée de Dieu de ce que nous « pouvons prouver par raison que *Dieu existe*, et ainsi il prouve une chose par elle-même; car c'est la même chose d'avoir l'idée de Dieu ou de prouver par raison que *Dieu existe* (3). » E poco appresso: « Par quelle induction a-t-il pu tirer de « mes écrits que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition *Dieu existe* , « pour conclure comme il a fait que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence n'est rien autre chose qu'une pétition de principe? Il faut qu'il « ait vu bien clair pour y voir ce que je n'ai jamais eu intention d'y mettre . . . . « J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être « souverainement parfait .... et il est vrai que la simple considération d'un tel être « nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la « même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe; mais cela n'empêche « pas que l'idée que nous avons de Dieu ou d'un être souverainement parfait ne « soit fort différente de cette proposition *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir « de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre (4). » Il Descartes non comprende l'autore, di cui ragiona. Il *presque* non può aver luogo; imperocchè, se l'idea di Dio include necessariamente il concetto di esistenza, ne conseguita che la voce *Dio* equivale alla proposizione: *Iddio è*, e l'idea comprende un giudizio. Cartesio adunque non capisce la sua stessa dottrina; e infatti, se l'avesse intesa, come avrebbe potuto piantare il *Cogito*, come base del suo sistema? E gittata questa base, come avrebbe potuto scrivere, che « pour philosopher, il faut commencer par la recherche de « ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et .... ces principes doivent avoir « deux conditions, l'une qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne « puisse douter de leur vérité . .. l'autre que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non « pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait « rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très-manifeste (5). » Come avrebbe potuto dire, che « toute la philosophie est comme un arbre , dont « les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences (6). » Non s'è egli accorto, che nel

(1) *OEuv.*, tom. VIII, p. 250, 251.
(2) *Ibid.*, p. 273.
(3) *Ibid.*, p. 523.
(4) *Ibid.*, p. 529.
(5) *Les princ. de la phil., lettr. au trad.* — *OEuv.*, tom. III, p. 10.
(6) *Ibid.*, p. 24.

suo sistema *la radice* non è già la metafisica, ma la psicologia, la quale come scienza di un sensibile contingente fa parte della fisica? Come avrebbe finalmente potuto discorrere dell'idea divina, coi termini, che spesso occorrono nelle varie sue opere? Eccoti ad esempio le seguenti parole: « Ayant accoutumé dans toutes les autres cho« ses de faire distinction entre l' existence et l' essence, je me persuade aisément que « l' existence peut être séparée de l' essence de Dieu, et qu' ainsi on peut concevoir « Dieu comme n' étant pas actuellement. Mais néanmoins lorsque j' y pense avec plus « d' attention, je trouve manifestement que l' existence ne peut non plus être séparée « de l'essence de Dieu, que de l' essence d' un triangle rectiligne la grandeur de ses « trois angles égaux à deux droits (1). » Come mai un uomo, che conobbe questa verità, ha potuto por mano a filosofare, dicendo: *Io penso, dunque sono?* Chi non vede che il Descartes tolse ciò che v' ha di buono nel suo sistema dall' antica filosofia, senza penetrarne l'intimo valore, e che accozzò insieme i pezzi degli altri, lavorando grossamente di musaico o di tarsia?

Suggellerò questa lunga nota con ciò che scrive il Descartes a Elisabetta, principessa palatina, sua discepola: « Je considère, qu' il y a en nous certaines no« tions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons « nos autres connaissances; et il n'y a que fort peu de telles notions; car après les « plus générales de l' être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que « nous pouvons concevoir, etc., nous n'avons pour le corps en particulier que la no« tion de l' extension ... et pour l' âme seule, nous n' avons que celle de la pen« sée (2). » L' esistenza delle idee innate è qui chiaramente espressa; dottrina o ipotesi, che vogliam dire, la quale, intesa alla platonica, (e in ogni altro modo è assurda) ripugna onninamente ai canoni del psicologismo.

NOTA 22.

Il sig. Mignet in alcune pagine eleganti ed ingegnose stampate sur un giornale, parlando di Lutero e del suo rifiuto di aderire alla volontà del Papa, dice che il famoso *No*, pronunziato nella dieta di Vormazia, conteneva la libertà del mondo. Certo Lutero è tanto benemerito della libertà, quanto Cartesio. Non è cosa difficile l' accordarsi cogli scrittori moderni, purchè si abbia cura di dare a certe parole, che occorrono a ogni poco, e fanno le prime parti nel discorso, un significato affatto contrario a quello, che hanno naturalmente; il che può impacciare in sulle prime i lettori inesperti, ma con un po' di esercizio diventa facile. Così, verbigrazia, quando leggi *progresso* intendi *regresso*, quando trovi *democrazia* supplisci *oligarchia della plebe*, invece di libertà sostituisci *schiavitù*, ecc.; e potrai camminare col vento in poppa, senza urtar negli scogli della buona logica; troverai piana, spedita e persuasiva la dottrina di molti libri, che altrimenti ti riuscirebbe difficile ad inghiottire. Ciò mi fa ricordare, (per non uscir di Cartesio,) un luogo del sig. Cousin, dove egli paragona il Descartes con Abelardo, e chiama quest' ultimo il Descartes del secolo duodecimo (3). Se si considera nel Descartes il filosofo, e non il matematico, il paragone può passare, ed io premendo le orme del sig. Cousin editore dei due filosofi, chiamerei volentieri il Descartes l'Abelardo del secolo decimosettimo, se non temessi che il più vecchio di loro avesse qualche ragione di lagnarsene.

(1) *Médit.* 5. — *OEuv.*, tom. I, p. 313.
(2) *Ibid.*, tom. IX, p. 125.
(3) *OEuv. inéd. d'Abélard, par Cousin.* Paris, 1836, Introd., p. IV, V, VI.

NOTA 23.

Cartesio esprime in tanti luoghi delle sue opere questa singular dottrina, che non si può torglienе il carico. Eccone alcuni: « Y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait?... Quoique pour bien concevoir cette vérité j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain; mais outre cela je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement (1). Je dois examiner s'il y a un Dieu sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur; car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse être certain d'aucune chose (2). » Imperocchè, « comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il (Dio) n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela (3)? J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très-clairement les suivants, à savoir, qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature, qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses, dont il a une perception fort claire et fort distincte (4). Pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance; car comme j'ai déjà dit ci-devant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaîtra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe même dans les choses qui lui semblent très-évidentes; et jamais il ne pourra être délivré de ce dout, si premièrement il ne reconnaît qu'il a été créé par un Dieu, principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur (5). D'où il suit, » cioè dalla veracità di Dio, « que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien (6). Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui: d'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.... Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies (7). »

(1) *Médit.* 5. — *OEuv.*, tom. I, p. 318.
(2) *Médit.* 3. — *Ibid.*, p. 266.
(3) *Médit.* 1. — *Ibid.*, p. 240, 241.
(4) *Les princ. de la phil.* — tom. III, p. 19.
(5) *OEuv.* tom. II, p. 342.
(6) *Ibid.*, tom. III, p. 82.
(7) *Disc. de la méth.* — *OEuv.*, t. I, p. 165.

Parlando dell' eguaglianza dei tre angoli del triangolo rettilineo a due angoli retti: « Il ne peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu; « car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisé« ment tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évi« dence et de certitude; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent « estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles d'autres raisons « m'ont par après porté à juger absolument fausses. Mais après avoir reconnu qu'il « y a un Dieu; pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses « dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que « tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer u'être vrai; « encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véri« table, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distincte« ment compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse « jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science (1). Ainsi « je reconnais très-clairement que la certitude et la vérité de toute science dépen« dent de la seule connaissance du vrai Dieu; en sorte qu'avant que je le connusse, « je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose (2). »

Per rimuovere il circolo vizioso, Cartesio s' intrica in distinzioni puerili e contraddizioni evidenti. Egli distingue le conclusioni dai principii, e stabilisce, che quelle e non questi traggono la loro certezza dall' esistenza di Dio. « Où j'ai dit que « nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement « que Dieu existe: j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de « ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne « pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées*. Car la connaissance des « premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les « dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui « pensent, c'est une première notion qui u'est tirée d'aucun syllogisme: et lorsque « quelqu'un dit *je pense, donc je suis* ou *j'existe*, il ne conclut pas son existence de « sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose « connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit: comme il parait de « ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette « majeure: *tout ce qui pense est ou existe*; mais au contraire elle lui est enseignée « de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe. Car « c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connais« sance des particulières (3). » Egli ripete altrove la stessa dottrina (4). Ma come conciliare questa distinzione con tutti quei luoghi, dove dice generalmente, che l'uomo non si può accertare *eziandio delle cose che gli paiono più evidenti*, che non può conoscere nulla di certo, se già non ha notizia della veracità divina, senza fare alcun divario fra gli assiomi e le dimostrazioni (5)? A questo puerile sofisma si può rispondere; 1° che chi si ricorda di aver chiaramente percepite le ragioni dimostrative di un teorema, ancorchè le avesse dimenticate, non può dubitare della conclusione, se già non mette in dubbio la veracità della memoria, e la propria medesimezza personale, che pur sono necessarie per dire: *Io penso, dunque sono* e per formare qualunque giudizio; 2° che se altri vuol supporre che Iddio possa ingannarci nel farci credere, aver noi percepito come vera, e con piena evidenza, una cosa falsa, si può supporre lo stesso, anche quando se ne hanno presenti all' animo

(1) *Médit.* 5 — *OEuv.*, tom. I, p. 319, 320.
(2) *Ibid.*, p. 321.
(3) *OEuv.*, tom. I, p. 426, 427.
(4) *Ibid.*, tom. III, p. 71, 72; tom. VIII, p. 220, 221, 222.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 435; tom. II, p. 342.

le ragioni ; giacchè l' inganno possibile sopra un punto, è possibile su tutti gli altri, trattandosi di cose del pari manifeste. Il che è tanto più agevole a concepirsi, che secondo il Descartes Iddio può mutare a suo talento gli assiomi matematici e metafisici.

Lo Spinoza nell' esposizione che fece della dottrina cartesiana, benchè questo fosse il suo primo lavoro, e come uno sperimento delle sue forze, non potea contentarsi di quei puerili sutterfugi; onde tentò di cessare il circolo, modificando la dottrina del suo maestro, e se non riuscì nell' intento, il suo raziocinio è di gran lunga superiore a quello del Descartes, e mostra che anche nell' arte de' sofismi l' ingegno nato allo speculare sa far prova del proprio valore (1).

NOTA 24.

Gioverà il porre innanzi agli occhi di chi legge alcuni luoghi, in cui il Descartes espone questa bella dottrina; la quale è una conseguenza necessaria del paralogismo precedente, con cui si fa dipendere la legittimità dell' evidenza dalla veracità divina. Nella risposta alle seste obbiezioni egli dice espressamente, che Iddio « n' a « pas voulu que les trois angles d' un triangle fussent égaux à deux droits, parce « qu' il a connu que cela ne se pouvait faire autrement; » ma bensì, che « d' autant « qu' il a voulu que les trois angles d' un triangle fussent nécessairement égaux à « deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, « et ainsi de toutes les autres choses (2). » Ivi fa pure dipendere dall' arbitrio di Dio il bene e il mal morale (3). Sentenza, che è la schietta dottrina dell' Hobbes, dal fatalismo in fuori.

« Quand on considère attentivement l' immensité de Dieu, on voit manifeste« ment qu' il est impossible qu' il y ait rien qui ne dépende de lui, non-seulement de « tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de « vérité qui n'en dépende; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait « pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison « ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à « faire ce qui était de meilleur; mais tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à « faire les choses qui sont au monde pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, « *elles sont très bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qui les « a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause cette « bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques dépendent « de Dieu; car les genres des causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pen« saient point à cette raison de causalité, il n' y aurait pas lieu de s'étonner quand ils « ne lui auraient point donné de nom ; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car « elle peut être appelée efficiente: de la même façon que la volonté du roi peut être dite « la cause efficiente de la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais « seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile de deman« der comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas « été huit, etc.; car j'avoue bien, que nous ne pouvons pas comprendre cela: mais puis« que d' un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque « genre d' être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très-facile d'or« donner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre

(1) Spinoza, *Desc. princ. phil. more geom. dem.*, part. 1. — *Op. ed. Paulus*, tom. I, p. 8, 9, 10.

(2) *OEuv.*, tom. II, p. 348, 349.

(3) *Ibid.*

« qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait con-
« traire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de
« quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous
« devions comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que *les vérités éternelles*
« *dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses*, mais seule-
« ment de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées
« et établies de toute éternité (1). » Il Descartes in questo passo 1°. confonde la *ragione* colla *causa*, e non si avvede, che se Iddio è ragion di ogni vero, non è causa di ogni vero, cioè di sè stesso: 2.° ricade nel solito circolo, e giustifica gli scettici, poichè, se il contrario del vero apodittico è possibile a Dio, egli è impossibile all'uomo l'accertarsi di esso vero e di Dio: 3.° ta una ipotesi, che si annulla da sè, poichè, se Iddio potè alterare ab eterno il vero assoluto, avrebbe potuto del pari annientar sè stesso, e l'essere e non essere nel'o stesso tempo; il qual portento non è più impossibile dell' altro.

In una lettera al P. Mersenne, il nostro scrittore così si esprime: « Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et parti-
« culièrement celle-ci: que les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éter-
« nelles, ont été établies de Dieu, et en dépendent entièrement aussi bien que tout
« le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un
« Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont
« indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier
« partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les
« lois en son royaume. .... On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les
« pourrait changer comme un roi fait ses lois, à quoi il faut répondre que oui, si
« sa volonté peut changer; mais je les comprends comme éternelles et immuables,
« et moi je juge le même de Dieu. Mais sa volonté est libre: oui, mais sa puissan-
« ce est incompréhensible: et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut
« faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce
« que nous ne pouvons pas comprendre, car ce serait témérité de penser que notre
« imagination a autant d'étendue que sa puissance (2). » Fra il dire che Iddio non possa fare l'assurdo, nè distruggere il suo infinito potere, e la propria essenza o l'affermare che possa, qual è la temerità maggiore? E in un'altra al medesimo: « Pour
« les vérités éternelles, je dis derechef, que *sunt verae aut possibiles, quia Deus*
« *illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci,*
« *quasi independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendaient bien le sens
« de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quel-
« que chose précède la connaissance que Dieu en a; car en Dieu ce n'est qu'un
« de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo*
« *cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*. Il ne faut donc pas dire que, *si*
« *Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*, car l'existence de Dieu
« est la première et la plus éternelle des vérités qui peuvent être, et la seule d'où
« procèdent toutes les autres ... Puisque Dieu est une cause dont la puissance sur-
« passe les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède
« point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette
« puissance incompréhensible (3). » In questo passo v'ha del vero e del falso. 1° È vero che Iddio è la prima verità; e perciò appunto è falso il sistema cartesiano, che colloca il primo vero nell'uomo. 2° È vero, che tutte le verità dipendono dalla natura del-

(1) *OEuv.*, tom. II, p. 353, 354, 355.
(2) *OEuv.*, tom. VI, p. 109, 110.
(3) *Ibid.*, tom. VI, p. 131, 132, 133.

l'essere divino, e che sono quel che sono, perchè Iddio le conosce, come tali; ma è vero nello stesso tempo che Iddio le conosce, perchè son verità; e qui non v' ha circolo vizioso. Imperocchè le verità eterne sono Dio stesso, e si può predicare di esse, per riguardo a Dio, ciò che si può dire di Dio, rispetto a lui medesimo. Ora egli è rigorosamente vero il dire che Iddio si conosce perchè è, e che è, perchè si conosce, la conoscenza e l'essenza in Dio immedesimandosi. 3° È vero che tutte le verità dipendono dalla volontà divina, in quanto la volontà divina si unifica coll'intelletto nella divina essenza; e che dipendono anche dalla libertà divina, se per libertà s'intende la semplice immunità da ogni coazione esteriore, e non da una necessità intrinseca. Ma 4° è falso che il vero dipenda dalla volontà e libertà divina, come le cose contingenti ed estrinseche alla divina natura, e che quindi Iddio possa a suo piacimento alterarlo, mutarlo, distruggerlo, come quello, che s'immedesima colla essenza di esso Dio. Perciò, quando si sentenzia che le verità eterne dipendono da Dio, si giuoca d'equivoco, se non si fa accuratamente tal distinzione, e si confondono le cose più discrepanti, come suol sempre fare Cartesio.

Il quale scrivendo a un anonimo ce ne dà una novella prova: Vous me deman-« dez, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*: je vous réponds, « que c' est *in eodem genere causae* qu' il a creéé toutes choses, c' est-a-dire *ut* « *efficiens et totalis causa*. Car il est certain, qu'il est aussi bien auteur de l'essence « comme de l' existence des créatures: or, cette essence n' est autre chose que ces « vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons « du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont « quelque chose et par conséquent qu' il en est auteur. Je dis que je le sais, et non « pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini « et tout puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni con-« cevoir: de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, « mais non pas l' embrasser, comme nous ferions un arbre ou quelque autre chose « que ce soit, qui n' excédât point la grandeur de nos bras; car comprendre c' est « embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la « pensée (1). Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités » (creare la verità? Dio immortale!); « et je dis, qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas « vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme « de ne pas créer le monde: et il est certain, que ces vérités ne sont pas plus nécessai-« rement conjointes à son essence que les autres créatures. Vous demandez ce que « Dieu a fait pour les produire; je dis, que *ex hoc ipso, quod illas ab aeterno esse* « *voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *crea-* « *vit* qu' à l' existence des choses), *illas disposuit et fecit*. Car c' est en Dieu une « même chose de vouloir, d' entendre et de créer, sans que l' un précéde l' autre, « *ne quidem ratione* (2). » Non si può esser più chiaro.

A un altro anonimo, che gli obbiettava, che secondo i principii di lui, Iddio potrebbe mutare le verità matematiche e metafisiche, il Descartes così risponde: « Quand il est question des choses qui regardent Dieu ou l'infini, il ne faut pas con-« sidérer ce que nous en pouvons comprendre (puisque nous savons qu' elles ne « doivent pas être comprises par nous), mais seulement ce que nous en pouvons « concevoir ou atteindre par quelque raison certaine (3). » Egli mostra la stessa singolar modestia, scrivendo all' Arnauld: « Il me semble qu' on ne doit jamais dire

(1) Bisogna confessare che la *catalepsia* degli Stoici, e i loro simboli della palma e del pugno, valevano qualcosa meglio per farci *comprendere* la comprensione, che non le metafore del Descartes.

(2) *OEuv.*, tom. VI, p. 307, 308.

(3) *Ibid.*, tom. VIII, p. 278.

« d'aocuoe chose, qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant « dépendant de sa toute puissance, je n' ose pas même dire que Dieu ne peut faire « une montagne sans vallée, ou qu' un et deux ne fassent pas trois; mais je dis « seulement qn' il m' a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir « une montagne sans vallée, ou que l'agré é d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. « Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conce- « ption (1). » Si può immaginare un teologo più scropoloso e più riverente? Sventuratamente i Padri della Chiesa, i dottori delle Scuole, e tutti i maestri in divinità non ebbero la riserva del nostro filosofo; il quale ne fa l' avvertenza in una sua epistola a Isacco Beecman: « C' est la coutume des philosophes et même des théolo- « giens, toutes les fois qu' ils veulent montrer qu' il répugne tout à fait à la raison « que quelque chose se fasse, de dire que Dieu même ne la saurait faire; et pour ce « que cette façon de parler m'a toujours semblé trop hardie, pour me servir de ter- « mes plus modestes . . . , où les autres diraient que Dieu ne peut faire une chose, « je me contente seulement de dire qu' un ange ne la saurait faire (2). » Questo ripiego mi pare squisito: gli angeli non han certo ragione di lagnarsene.

« Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu « de faire qu' il ne fût pas vrai que les trois angles d' un triangle fussent égaux à « deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on « la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes « bornes, puis aussi en considérant que notre esprit est fini et créé de telle nature, « qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritable- « ment possibles, mais non pas de telle sorte, qu'il puisse aussi concevoir comme pos- « sibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre « impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut « avoir déterminé à faire qu' il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être en- « semble, et que par conséquent il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure « que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour « ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques « vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; « car c' est tout autre chose de vouloir qu' elles fussent nécessaires, et de le vouloir « nécessairement, ou d' être nécessité à le vouloir. J' avoue bien qu' il y a des con- « tradictions qui sont si évidentes que nous ne pouvons les représenter à notre esprit « sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez: « Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui; « mais nous ne nous les devons point représenter pour connaître l' immensité de sa « puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement ou sa « volonté; car l' idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n' y a en lui qu'une « seule action toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expri- « ment fort bien, *quia vides ea, sunt*, etc., pour ce que en Dieu *videre* et *velle* ne « sont qu'une même chose (3). » Alcuno chiederà forse, se fra queste *contraddizioni così evidenti*, che si affacciano allo spirito, non vi ha quella dell' ateismo; e se conseguentemente il Descartes non ha avvertito, che secondo i suoi principii, Iddio in virtù della propria onnipotenza, dovrebbe potere annientar sè stesso, e far che d'ora innanzi gli atei avessero ragione. Io non so, se l'ingegno profondo di Cartesio era da tanto per muovere questa obbiezione; ma trovo che in effetto essa gli fu fatta da uno suo corrispondente. Al quale egli risponde che veramente « il répugne que Dieu se

(1) *OEuv.*, tom. X, p. 163, 164.
(2) *Ibid.*, tom. VI, p. 158, 159
(3) *Ibid.*, tom. IX, p. 170, 171, 172.

« puisse priver de sa propre existence, ou qu' il la puisse perdre d' ailleurs (1). » La concessione non è piccola, poichè si rinunzia alla logica; benchè i sacrifizi di questo genere costino poco al filosofo francese. Ma qual è la ragione, con cui legittima la sua risposta? Forse dicendo che questa è la massima delle contraddizioni; che il distruggere è un atto d' impotenza; che se l' onnipotenza divina fosse suscettiva, per così dire, di suicidio, non sarebbe più onnipotenza; che il contrario dell' assoluto, non essendo possibile, non può mai diventar reale, ecc.? Oibò; tutte queste ragioni sono miserie; oltrechè esse provano troppo, perchè arguiscono impossibile a Dio il far cose contraddittorie, e il Descartes è troppo accorto da volersi dare della falce in sui piedi. Egli adunque si contenta di dire, che « ce serait une imperfection en Dieu de se « pouvoir priver de sa propre existence (2) ». Vedete, com' è discreto Iddio non può mica annullarsi, e da questa parte possiamo dormir sicuri, senza temere che il celebre sogno di Giampaolo Richter si verifichi. Ma sapete mo il perchè? Perchè, se gli toccasse il capriccio di farlo, egli ne resterebbe un po' meno perfetto di prima.

Abbiamo veduto di sopra che il Descartes confonde la *ragione* colla *causa efficiente*. Questa confusione d' idee contribuì a precipitarlo nel prefato errore, e fa segno ch'egli attendesse con poca sollecitudine alle nozioni più elementari della scienza, quando giovanetto studiava nel collegio della Flèche. Essa ricorre in vari luoghi delle sue opere; e ci spiega quella sua strana sentenza, che Iddio « fait en quelque « façon la même chose à l' égard de soi-même que la cause efficiente à l' égard de « son effet (3). » Antonio Arnauld, a malgrado della sua indulgenza verso il nostro filosofo, non potè tenersi di esclamare, udendo uno stralalcione così solenne: *Sane durum mihi videtur et falsum* (4) Mi rincresce che la risposta del Descartes a questa partita è troppo lunga, da poter essere qui riferita per disteso (5). Fra le altre cose, egli dice: « Je pense qu' il est manifeste à tout le monde que la considération de « la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul et « l' unique, que nous ayons pour prouver l' existence de Dieu. Or nous ne pourrons « nous en servir, si nous ne donnons licence a notre esprit de rechercher les causes « efficientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en excepter Dieu même; car « pour quelle raison l' excepterions-nous de cette recherche, avant qu'il ait été prouvé « qu' il existe (6)? » Per ciò appunto che si dee cercare la causa effettrice di ogni causa contingente, non si può cercar la causa delle cose necessarie, la causa della causa delle contingenti. La voce *causa* dice un rispetto estrinseco, che riguarda l' effetto, e non la cosa medesima, che qual causante si considera. La causa efficiente presa in sè stessa è sostanza e non causa, come la prima causa è l' Ente in ordine all' esistente che, ne è l' effetto. Perciò *la licenza* che il Descartes vuol *dare al suo spirito*, non che illustrare od avvalorare l' argomento ontologico, lo debilita ed intenebrisce, dandogli la forma di un paralogismo. « Il est nécessaire de montrer, qu'entre *la cause efficiente* proprement dite, et *point de cause*, il y a quelque chose qui « tient comme le milieu; à savoir, *l' essence positive d' une chose*, à laquelle l' idée « ou le concept de la cause efficiente se peut étendre, en la même façon que nous « avons coutume d' étendre en géométrie le concept d' une ligne circulaire, la plus « grande qu' on puisse imaginer, au concept d' une ligne droite, ou le concept d'un « polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés, au concept du cercle (7) »

(1) *OEuv.*, tom. VIII, p. 416.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, tom. I p. 382.
(4) Arnauld, *OEuv.*, tom. XXXVIII, p. 24.
(5) *Ibid.*, p. 49. 52 59.
(6) *Ibid.*, p. 51.
(7) *Ibid.*, tom. XXXVIII, p. 53.

Sarebbe desiderabile che l'autore di queste parole, invece di *dar licenza al suo spirito*, l'avesse assoggettato a quella disciplina, che vieta il mescere le idee disparate e l'abusar dei vocaboli. Fra l'idea di *causa* e l'idea di *essenza* non corre alcuna analogia, poichè la prima significa una relazione estrinseca, (possibile o reale), solamente. Gli esempi tolti dalla matematica non fanno al proposito. La medesimezza della curva infinita colla linea retta, e del poligono infinito, (una indefinito, come dice il Descartes, perchè in tal caso staremmo freschi,) col circolo, rappresenta una idea vera ipoteticamente, cioè supposto lo spazio infinito, ed ha lo stesso valore del sublime concetto di san Bonaventura, (ripetuto poscia da Giordano Bruni, e per ultimo dal Pascal,) il quale simboleggia Iddio sotto l'imagine di una « spaera intelligibilis, « cujus centrum est ubique et circumferentia nusquam (1) » Il Descartes non avvertì che il mezzo riposto fra la negazione di ogni causa e la causa stessa, consiste nel concetto di ragione. « On peut demander de chaque chose, si elle est *par soi* ou *par* « *autrui* (2) ? » Sì certo; purchè la particella *par* indichi la ragione e non la cagione. Ogni causa dee avere una ragione, ma non una causa. La ragione sufficiente di una cosa diventa cagione, ogni qual volta non si trova in essa, ma in una sostanza distinta ed estrinseca. Così Iddio è causa e ragione del mondo, perchè non è il mondo. Ma Egli è ragione e non causa di sè stesso, perche Dio è Dio. E quando Egli definì sè stesso, dicendo *Io sono colui che sono* (3), espresse la ragione, e non la cagione della propria esistenza. Il Leibniz vide acutamente il gran divario che correva fra le due idee, allorchè gli venne stabilito il suo gran principio della ragion sufficiente; ma egli aveva ben altra dottrina e altro polso filosofico, che il povero Descartes.

A proposito del Leibniz, mi sovviene ch'egli deride piacevolmente la sentenza dei Cartesiani sulla mutabilità delle essenze, ma la trova così assurda, che dubita, se in effetto il Descartes, professandola, abbia parlato seriamente (4). Ecco in che termini egli dichiara il suo dubbio. « Ego ae hoc quidem mihi persuadere possum, « Cartesium ita serio sensisse, quamvis sectatores credulos habuerit, qui magistrum « bona fide secuti sunt, quo ipse duntaxat ire simulabat; crediderim hic astum aut « stratagema philosophicum Cartesii subesse, captantis aliqua effugium, uti, dum « viam reperit negandi terrae motum, cum tamen esset Copernico devotissimus. « Suspicor, virum ad insolitum alium loquendi modum a se invectum respexisse, « quo dicebat, affirmationes et negationes, et universim interna judicia, operationes « esse voluntatis. Atque hoc artificio veritates aeternae quae ad auctoris hujus tem« pora fuerant intellectus divini obiectum, extemplo voluntati ejus obiici coeperunt. « Atqui actus voluntatis sunt liberi. Ergo Deus est causa libera veritatum. En tibi « nodi totius solutionem. *Spectatum admissi*. Exigua significationis vocum innovatio « omnes has turbas peperit. Verum si veritatum necessariarum affirmationes forent « actiones voluntatis perfectissimi spiritus, actiones hae nihil minus forent quam « liberae; nihil enim hic est quod eligatur (5). » Il Leibniz è troppo benigno, come ci pare di aver provato, e lo *spectatum* di Orazio è ancor poco.

(1) *Itin. ment. in Deum*, cap. 5. — *Op. Mogunt.*, tom. VII, p. 135 — Bruni, *Op.* Lips. 1830 tom I. p. 94.
(2) Arnauld, *OEuv.*, tom. XXXVIII, p. 54.
(3) Ex. III. 14.
(4) *Tentam. theod.*, n° 185. — *Op. omn. ed Dutens*, tom. II, p. 263.
(5) *Ibid.*, n° 186.

NOTA 25.

Per formarsi una idea giusta della filosofia socratica e platonica, bisogna considerarla, come un ritiramento razionale verso la religione primitiva, cioè verso l'antico insegnamento dei sacerdoti. Se si tiene all'incontro, secondo l'uso degl' interpreti moderni, per un mero lavoro dell' intelletto individuale, non se ne può cogliere il vero significato, e si debbono abbracciare, come plausibili, le chiose più assurde. Così, verbigrazia, il sig. Cousin non ha colto l'idea dell' Eutifrone, ch' egli crede esprimere una spezie di conflitto tra la morale filosofica e astratta, qual è intesa dai moderni e singolarmente dal Kant, e la religione positiva (1). Laddove questo dialogo rappresenta la lite della vera religione colla falsa, della morale ontologica del monoteismo rivelato colla morale psicologica e variabile del politeismo. Il Santo di Platone e di Socrate non è l'Onesto astratto dei moderni, ma l'Onesto concreto, cioè il Divino considerato nella coscienza. Quando Socrate diceva che il bene non è santo, perchè piace a Dio, ma piace a Dio, perchè è santo, non contrapponeva già a Dio una idea astratta, ma a fronte del vero concetto di Dio collocava una falsa nozione di esso. Socrate mette a riscontro la vera Divinità, cioè l' Ente, cogl' iddii. di Eutifrone, i quali hanno la ragione delle esistenze, e sono le forze personificate della natura. I filosofi anteriori aveano cercato il Divino nella natura; Socrate lo cerca nella coscienza, e in ciò sembra distinguersi dai Pitagorici e dagli Eleatici. Ma se varià, per così dire, il luogo, non varia l'oggetto delle sue investigazioni; e chi crede che la base della sua filosofia sia meramente subbiettiva, e ch' egli muova dalla morale schiettamente psicologica, mi pare alieno dalla vera intenzione del gran savio ateniese. L' ontologia della morale è il punto, donde piglia le mosse la filosofia socratica, come le dottrine anteriori s' iniziano dall'ontologia della natura.

NOTA 26.

Abbiamo veduto altrove che il Descartes ammette nell' uomo certe idee ingenite, le quali non hanno alcun valore fuori dello spirito. La sua opinione è espressa chiaramente in questo luogo dei Principii: « De même, le nombre que nous considérons en « général.... n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées « générales que, dans l'école, on comprend sous le nom d' universaux, qui se font « de cela seul que nous nous servons d' une même idée pour penser à plusieurs cho« ses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous compre« nons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est « aussi universel (2). » Il Descartes è adunque concettualista, cioè fautore di una opinione, che è essenzialmente una spezie di nominalismo. Egli è adunque chiaro che le sue idee innate differiscono al tutto da quelle di Platone.

NOTA 27.

Il Thomas è piacevolissimo, quando, lodati a cielo gli errori fondamentali, e il pessimo metodo del Descartes, aggiunge con piglio eloquente: « Ferai-je voir ce grand

(1) *OEuv., de Platon*, tom. I, p. 3-7.
(2) *Les princ. de la phil.*, part. 1. — *OEuv.*, tom. III, p. 99, 100.

« homme, malgré la circonspection de sa marche, s'égarant dans la métaphysique, « et créant son système des idées innées (1)? » Tal è il valore filosofico di questo retore, che al parer suo, il solo torto del povero Descartes è di aver tramescolato col suo sistema qualche poco di vero. E quel parlare *della circospezione del metodo* più temerario e spensierato, che sia giammai caduto nella mente di un uomo, non è eziandio un bel trovato rettorico? Nel resto il Thomas dà un saggio sufficiente del suo nerbo filosofico, quando dice che i sistemi metafisici del Leibniz « semblent plus faits « pour étonner et accabler l'homme, que pour l'éclairer. » Pochi libri sono così atti a *étonner* e ad *accabler* chi legge, come la scienza di questo gonfio scrittore, che pur era, (sia lode al vero,) uno dei migliori uomini del suo tempo.

NOTA 28.

« De dire *je pense, donc je suis*, ce n'est pas prouver proprement l'existence « par la pensée, puisque penser et être pensant est la même chose; et dire *je suis* « *pensant* est déjà dire *je suis*. Cependant vous pouvez exclure cette proposition du « nombre des axiomes avec quelque raison, car c'est une proposition de fait, fondée « sur une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire, dont on « voie la nécessité dans la convenance immédiate des idées: Au contraire, il n'y a « que Dieu qui voie comment ces deux termes *moi* et l'*existence* sont liés, c'est-à-dire « pourquoi j'existe (2). »

NOTA 29.

Il secolo diciannovesimo, checchè si creda e si dica da molti, è la legittima continuazione del precedente, non meno per la leggerezza degli spiriti, la frivolezza del sapere, l'egoismo degli animi, la bassezza de' sentimenti, che pel sensismo signoreggiante nella pratica e nella speculazione, nelle scienze e nelle lettere. La moda e il bisogno di novità fanno sì, che molti gridano contro l'età trascorsa, e vanno a caccia di nuovi sistemi, cercando di ringiovanire quel vecchiume enciclopedico; ma se le apparenze variano, la sostanza è tuttavia la stessa. Il psicologismo e il sensismo dominano in filosofia e in religione: il Jouffroy e il Cousin, per ciò che spetta al principio generale della loro filosofia, sono discepoli del Condillac, come il Condillac del Locke, e il Locke di Cartesio. Nè l'aver trapiantato in Francia le idee scozzesi e germaniche giovò gran fatto, per modificare essenzialmente gli ordini e il processo delle scienze speculative, poichè quelle erano viziate dalla stessa origine. Che se fra i due secoli corre qualche divario, credo che non torni ad onore dei nostri coetanei; e che quanto gli scrittori della età passata sottostanno a quelli della precedente, tanto alcuni di essi avanzino quelli della nostra. Il Rousseau e il Montesquieu non reggono a paragone del Pascal e del Bossuet; ma qual è lo scrittore francese dei nostri tempi, che possa per ingegno, facondia, virtù di logica, e abilità eziandio nei paradossi, pareggiarsi a chi scrisse il Contratto sociale, e la Ragion delle leggi?

(1) *Éloge de Descartes.*
(2) LEIBNIZ, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.* liv. 4, chap. 7. — *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 376, 377.

NOTA 30.

« Je me rappelle toujours le ridicule auquel s'est exposé Sénèque en prenant la « peine de réfuter les Stoïciens qui avaient prétendu autrefois que *les vertus fonda-* « *mentales étaient des animaux*. Qu'on examine de près cette absurdité toute gros- « sière, tout incroyable qu'elle paraît au premier coup d'oeil, et l'on trouvera qu'elle « n'est pas plus déraisonnable que les différents dogmes qui, de nos jours, ont reçu « l'approbation des savants (1). » Ciò è vero principalmente, se si parla delle opinioni e dei dogmi, che hanno corso nelle scienze filosofiche.

NOTA 31.

« Ce qu'il faut aux jeunes gens, messieurs, ce sont des livres savants et pro- « fonds, même un peu difficiles, afin qu'ils s'accoutument à lutter avec les difficultés, « et qu'ils fassent ainsi l'apprentissage du travail et de la vie; mais en vérité c'est pitié « que de leur distribuer sous la forme la plus réduite et la plus légère quelques idées « sans étoffe, de manière à ce qu'en un jour un enfant de quinze ans puisse appren- « dre ce petit livre, le réciter d'un bout à l'autre, et croire savoir quelque chose de « l'humanité et du monde. Non, messieurs, les hommes forts se fabriquent dans les « fortes études; les jeunes gens qui parmi vous se sentent de l'avenir, doivent laisser « aux enfants et aux femmes les petits livres et les bagatelles élégantes: ce n'est que « par l'exercice viril de la pensée que la jeunesse française peut s'élever à la hauteur « des destinées du dix-neuvième siècle (2). » Ho voluto riferire queste belle e sapienti parole del sig. Cousin, tra perchè mi paiono degne di essere intese e meditate non meno dalla gioventù italiana che dalla francese, e perchè non si potrebbe condannare in modo più espresso quella furia di generaleggiare a vanvera, e quella falsa filosofia della storia, che oggi sono in voga per tutti i paesi civili di Europa.

NOTA 32.

Napoleone morì cattolico. Se si ha da credere al sig. Thiers, ciò accadde, perchè « quoique élevé en France, il était né au milieu de la superstition italienne; il « ne partageait pas ce dégoût de la religion catholique si profond et si commun « chez nous à la suite du dix-huitième siècle (3). » Questo passo è delizioso, e me ne fa ricordare uno di Tacito, (a cui lo storico francese non può avere per male di essere paragonato,) il quale dopo avere scritte queste mirabili parole de' Giudei: « Gli Egizi adorano molte bestie e figure formate: i Giudei un solo Iddio contem- « plano con la mente sola; e tengono profani quei che di materie mortali, a fogge « di uomini, fanno le immagini degl' Iddii; il loro stimando sommo, eterno, non « mutabile, non mortale. Però in loro città, non che ne' tempii, non vedresti una « statua: con queste non adulano re, nè adorano Cesari (4); » chiama il loro culto superstizione, e duolsi che Antioco Epifane non l'abbia potuta snidare,

(1) Stewart, *Ess. phil.*, *trad. par. Huret*. ess. 4.
(2) Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
(3) *Hist. de la rev. franç.* Paris, 1839. *Direct.*, chap. 3. tom. III, p. 465.
(4) *Hist.*, V. 5. Cito la traduzione del nostro mirabile Davanzati, perchè essa mi sembra in questo luogo pareggiare, se non superare per qualche rispetto, il testo medesimo.

sostituendovi l' idolatria greca (1). E poco appresso ripete che sono *una nazione superstiziosa e non religiosa*; e perchè? Perchè non purgano i prodigî con orazioni e sacrificî (2), secondo l' uso dei Gentili. Sarebbe cosa molto instruttiva e dilettevole l' intendere, che cosa sia, secondo Tacito e il sig. Thiers, la superstizione, e per quali argomenti provar si possa che la qualità significata da questo vocabolo non appartenga ai riti di Antioco, del Chaumette, di Caterina Théot, o del Lareveillère-Lepaux, ma sì bene a quelli di Mosè, di Cristo, di Pietro e de' suoi successori. Nel resto, il sig. Thiers è assai largo in proposito di religione, e pare che non trovi alcun divario essenziale fra il culto cattolico e quello del 1793. Imperocchè, dopo di aver descritta una di quelle gravi e dignitose solennità a onor della dea Ragione, così filosofeggia: « Quand le peuple est-il de bonne foi? Quand est-il capable « de comprendre les dogmes qu' on lui donne à croire? Ordinairement que lui faut-« il? De grandes réunions qui satisfassent son besoin d'être assemblé, des spectacles « symboliques où on lui rappelle sans cesse l' idée d' une puissance supérieure à la « sienne, enfin des fêtes où l'on rende hommage aux hommes qui ont le plus appro-« ché du bien, du beau, du grand, en un mot des temples, des cérémonies et des « saints. Il avait ici des temples, la Raison, Marat et Lepelletier, Il était réuni, il ado-« rait une puissance mystérieuse, il célébrait deux hommes. Tous ses besoins étaient « donc satisfaits, et il n' y cédait pas autrement qu' il n'y céde toujours (3). » Questo brano mi riesce di un comico sapore gustosissimo. Quel collocare l'atroce Marat, (che è chiamato *un uomo spaventevole* dallo stesso sig. Thiers in un altro luogo(4),) fra coloro, che *meglio si accostarono al bene, al bello e al grande*, anzi fra *i santi*, e il non fare alcun divario dal culto di Cristo a quello di un mostro, è veramente una perla, e può servir di paragone, per appregiare il senno di un autore e di un libro. *Ex ungue leonem.*

NOTA 33.

Allegherò due soli luoghi del Jouffroy, in cui l' impotenza del psicologismo a stabilire qualche cosa di vero, eziandio nell' ordine relativo dell' uomo, si mostra nel modo più manifesto. Discorrendo delle basi del diritto naturale, egli chiama a rassegna i vari ordini di fatti morali, che si trovano nella nostra natura, e dopo di avere enumerati gl' istinti e i concetti del piacere, dell' utile, della felicità e dell' interesse, che si raccolgono in quello stato, ch'egli chiama egoismo, così parla: « Nous « ne sommes pas encore arrivés, messieurs, à l' état qui mérite particulièrement et « véritablement le nom d' état moral. Cet état résulte d' une nouvelle découverte que « fait la raison, d' une découverte qui élève l' homme des idées générales qui ont en-« gendré l' état égoïste, à des idées universelles et absolues. Ce nouveau pas, mes-« sieurs, les morales intéressées ne le font pas. Elles s' arrêtent à l' égoïsme. Le faire « c' est donc franchir l' intervalle immense, l' abîme qui sépare les morales égoïstes « des morales désintéressées (5). » Ecco poi, come la ragione fa questo passo, che crea la virtù gratuita, e la vera morale. « Échappant à la considération exclu-« sive des phénomènes individuels, elle conçoit que ce qui se passe en nous se passe « dans toutes les créatures possibles, que toutes ayant leur nature spéciale, toutes « aspirent en vertu de cette nature à une fin spéciale, qui est aussi leur bien, et que « chacune de ces fins diverses est un élément d' une fin totale et dernière qui les ré-

(1) *Hist.*, V. 8.
(2) *Ibid.*, 13.
(3) *Convent. nation.*, chap. 15, tom. II, p. 376.
(4) *Assemb. legisl.*, chap. 4. tom. I, p. 267.
(5) *Cours de droit nat.* Paris, 1834, leçon 2, tom. I, p. 45.

« sume d' une fin qui est celle de la création, d' une fin qui est l' ordre universel, et
« dont la réalisation mérite seule aux yeux de la raison le titre de bien, en remplit
« seule l' idée, et forme seule avec cette idée une équation évidente par elle même et
« qui n' ait pas besoin d' être prouvée. Quand la raison s' est élevée à cette conce-
« ption, c' est alors, messieurs, mais seulement alors, qu' elle a l' idée du bien; aupa-
« ravant elle ne l'avait pas. Elle avait, par un sentiment coufus, appliqué cette déno-
« mination à la satisfaction de notre nature, mais elle n'avait pu se rendre compte de
« cette application, ni la justifier. A la lumière de sa nouvelle déconverte, cette ap-
« plication lui devient claire et se légitime. Le bien, le véritable bien, le bien en
« soi, le bien absolu, c' est la réalisation de la fin absolue de la création, c' est l' or-
« dre universel. La fin de chaque élément de la création, c'est-à-dire de chaque
« être, est un élément de cette fin absolue. Chaque être aspire donc à cette fin abso-
« lue en aspirant à sa fin ; et cette aspiration universelle est la vie universelle de la
« création. La réalisation de la fin de chaque être est donc un élément de la réali-
« sation de la fin de la création, c'est-à-dire de l'ordre universel. Le bien de chaque
« être est donc un fragment du bien absolu, et c' est à ce titre que le bien de cha-
« que être est un bien; c' est de là que lui vient ce caractère; et si le bien absolu
« est respectable et sacré pour la raison, le bien de chaque être, la réalisation de la
« fin de chaque être, l' accomplissement de la destinée de chaque être, le dévelop-
« pement de la nature de chaque être, la satisfaction des tendances de chaque être,
« toutes choses identiques et qui ne font qu' un, deviennent également sacrés et re-
« spectables pour elle (1). »

Da questo passo si deduce, che secondo il Jouffroy , 1° la morale dee avere un motivo o sia un fine assoluto ; 2° che questo fine assoluto è l'ordine universale. Ma io chieggo , come si possa affermare che l'ordine universale inchiude il concetto di assoluto. Il tutto non può avere una natura essenzialmente disforme da quelle delle sue parti. Se ciascuna parte del mondo ha solo un valor relativo , il loro complesso non può avere un valore assoluto , nel senso metafisico che si dà a questa parola , cioè un valore apodittico , necessario , eterno , immutabile. Il panteista solo , che deifica l' universo , può affermare il contrario ; ma se questo si considera , come una fattura di Dio, egli è troppo contraddittorio l'attribuirgli le proprietà e i privilegi della essenza divina. L'ordine universale non può dunque servir meglio di fondamento all'etica, che gli ordini particolari, che il piacere, l'utile , la felicità , l'interesse , e tutti quegli altri beni , che si riferiscono all'individuo operante, e che il Jouffroy comprende sotto il nome generale di egoismo. Fra l'uomo individuale e l'universo , fra il microcosmo e il megacosmo corre certo un grande intervallo di gradi, ma non di essenza ; giacchè amendue appartengono allo stesso genere del creato , del contingente, del relativo, del temporaneo, del mutabile , del finito. Il mondo insomma non ha diritto di essere egoista più che l'uomo ; e se questi ha l'obbligo d'indirizzare le sue azioni e il suo proprio bene al bene generale , dee farlo , in quanto il bene particolare e generale, e l'universo intero si riferiscono a un fine condegno, che loro infinitamente sovrasta, e che non si può rinvenire, fuori del loro principio.

Ma la nozione del fine non basta da sè sola a costituir la morale, se non vi si aggiunge quella di obbligazione; la quale dee essere assoluta non meno di quello. Imperocchè, come mai l' uomo può mirare ad un fine sovrano, e sottoporvi il suo bene individuale, se non in virtù di un dovere? E come il dovere può concepirsi se non è assoluto? La necessità dell' obbligazione viene espressamente avvertita dal Jouffroy, che dopo le parole citate così prosegne: « Or, messieurs, dès que l' idée de l' ordre a « été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie si « profonde, si vraie, si immédiate, qu' elle se prosterne devant cette idée, qu' elle la

(1) *Cours de droit nat.*, leçon 2. tom. I, p. 46, 47.

« reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore, comme sa légitime souve-
« raine, qu'elle l'adore et s'y soumet, comme à sa loi naturelle et éternelle. Violer
« l'ordre, c'est une indignité aux yeux de la raison; réaliser l'ordre, autant qu'il
« est donné à notre faiblesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau motif d'agir est
« apparu, une nouvelle règle veritablement règle, une nouvelle loi véritablement loi,
« un motif, une règle, une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiate-
« ment, qui n'a besoin pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui
« soit étranger, rien qui lui soit antérieur et supérieur (1). » L'illustre professore riconosce in questo passo la necessità dell'obbligazione e l'annulla ad un tempo. Imperocchè da qual principio ella deriva? Forse dall'ordine universale in sè stesso? Ma quest'ordine non è assoluto, e non può partorire un debito assoluto, cioè un vero debito. Dalla *simpatia*, che la nostra ragione ha con esso ordine? Ma la simpatia è un istinto relativo, subbiettivo, e non è atta a fondare il dovere. Dalla *bellezza*, che si trova in quello, e nel conformargli le nostre operazioni? Ma il bello per sè solo non è il bene morale, non è obbligatorio, chi non voglia confondere l'arte colla virtù, e l'estetica colla scienza dei costumi. Dalla medesimezza, che corre fra l'idea razionale del bene, e l'ordine universale? Ma questa medesimezza è chimerica, se l'ordine universale non è assoluto. Direm forse che l'ordine universale può considerarsi, come assoluto, in quanto, si connette con un principio superiore? Io non ripugnerei a questa interpretazione, se il Jouffroy non l'escludesse espressamente, dicendo che l'ordine dell'universo è « une loi qui se légittime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a « besoin pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étran- « ger, rien qui lui soit antérieur et supérieur. » Egli è dunque chiaro, che secondo l'Autore, si può trovare il principio dell'obbligazione assoluto, senza uscir del creato, cioè del relativo. La contraddizione non potrebbe essere più palpabile e manifesta.

Ella però non è evitabile, ogni qualvolta si procede, secondo gli ordini del psicologismo, che vuole colla scorta del senso asseguire le verità razionali. Camminando per questa via, lo spirito non può logicamente levarsi al di sopra del mondo; e quando dalle singole parti egli è giunto alla considerazione del tutto, ivi è costretto di far posa, e non può salir più oltre. Ma siccome, per l'immanenza dell'intuito, egli ha eziandio nel riflettere il concetto confuso dell'Assoluto in sè stesso; siccome per le attinenze dell'Assoluto col proprio arbitrio e col sistema generale delle forze libere, egli ha la notizia di una obbligazione morale e irrefragabile; egli è forzato a trasferire queste idee nell'universo, che è il punto più eccelso, a cui gli sia dato di poggiare, e a considerarlo, come l'Assoluto medesimo. Se procede in questo lavoro con impavido rigore di logica, egli divien panteista. Se il buon senso lo salva dal panteismo, egli perde dal canto della severità scientifica ciò che acquista da quello del senso comune; com'è appunto accaduto al Jouffroy, il quale, non risolvendosi ad essere panteista, e tuttavia scorgendo che l'obbligazione morale è assoluta, e come tale dee provenire da un principio della stessa natura, fu indotto a considerare l'ordine dell'universo, come una cosa assoluta, senza osar però indiarlo, secondo l'esempio del suo maestro, più ardito o men consigliato di lui. Quindi ne nasce quel linguaggio vago, fluttuante, destituito di ogni precisione, e quel lusso di epiteti, con cui il nostro Autore cerca di ornare e nobilitare il suo soggetto, scostandosi dalla esattezza e simplicità sua solita; quasi che per trasformare il relativo in assoluto, bastasse lo scambiare i vocaboli, e l'accumulare sovra di esso tutte le qualificazioni più onorevoli e magnifiche, chiamandolo *regola*, *legge sacra*, *bella*, *immutabile* ecc. come si vede nel luogo citato, e nel séguito del ragionamento, che stimo inutile di riferire, essendo una semplice ripetizione delle cose dette (2).

(1) *Cours. de droit nat.*, leçon 2, tom. I, p. 46, 47.
(2) *Ibid.*, p. 48 seqq.

Abbiamo veduto che il Jouffroy rimuove dichiaratamente dal suo concetto dell'ordine universo, come fine morale, ogni idea di un principio superiore. Ora questa sola esclusione prova che l'idea di un tal principio era presente allo spirito dell'Autore; imperocchè non si può sbandire ciò che non si pensa. Egli dunque pensava a Dio, quando riponeva nel solo ordine creato il principio del bene morale e della obbligazione. E che il fatto sia vero, risulta da ciò che dice poco appresso: « Cette « idée de l'ordre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier terme de la « pensée humaine. Elle fait un pas de plus et s'élève jusqu'à Dieu, qui a créé cet « ordre universel, et qui a donné à chaque créature qui y concourt, sa constitution, « et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éternelle, l'or- « dre sort de son abstraction métaphysique et devient l'expression de la pensée di- « vine; dès lors aussi, la morale montre son côté religieux. Mais il n'était pas be- « soin qu'elle le montrât, pour qu'elle fût obligatoire. Au delà de l'ordre, notre « raison n'aurait pas vu Dieu, que l'ordre n'en serait pas moins sacré pour elle, car « le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment « de toute pensée religieuse. Seulement, quand Dieu apparait comme substance de « l'ordre, si je puis parler ainsi, comme la volonté qui l'a établi, comme l'intelli- « gence qui l'a pensé, la soumission religieuse s'unit à la soumission morale, et par « là encore l'ordre devient respectable (1). » Vedesi pertanto, come l'illustre scrittore afferma nello stesso tempo che Iddio è il principio dell'ordine morale, e che l'ordine morale è indipendente da Dio. Imperocchè, se non fosse, se il fine virtuoso, è il dovere, che lo prescrive, necessariamente con Dio si connettessero, come mai la legge e l'obbligazione potrebbero esser note, senza la cognizione del legislatore? Singolare follia del psicologismo, che mette il reale in contraddizione collo scibile! Ma come mai il Jouffroy sa che v'ha un Dio, da cui provengono l'universo, l'armonia, che vi risplende, la legge che il governa, e l'obbligo di ubbidire alla legge? Giacchè il psicologismo non può rivelarci alcuna di queste cose. Qui si pare l'influenza, che la religione esercita eziandio su coloro, che la ripudiano. Il psicologista moderno, nato e nudrito nel seno della civiltà cristiana, ancorchè rigetti il Cristianesimo, come culto positivo e divino, ne ammette, spesso senza saperlo, molti dettati, e mentre si crede di filosofare da sè, e alla libera, non fa sovente altro, che ripetere i pronunziati della ontologia cristiana, ricevuti per via della parola e della tradizione. In ciò consiste non di rado la superiorità degli increduli moderni sui filosofi del paganesimo. Il Jouffroy nel passo allegato ce ne porge uno splendido esempio; conciossiachè, mentre da un lato, come cartesiano e psicologista, pone l'assoluto morale nel mondo, e lo rende indipendente da Dio; come uomo nato ed educato in una società ortodossa, restituisce a Dio il privilegio usurpato, riconosce in Lui il vero Assoluto, ed esprime, quasi senza accorgersene, una di quelle verità stupende, che si sanno eziandio dal fanciullo cristiano, ma non potrebbero scoprirsi dai più ingegnosi psicologisti, in virtù dei loro principii, ancorchè in eterno speculassero.

I vizi del psicologismo si fanno sentire a ogni tratto nelle opere del Jouffroy, e rendono bene spesso le sue analisi manche, imperfette, superficiali, non ostante la sagacità e la gravità propria di questo scrittore. Il male non vien dall'artefice, ma dallo strumento che adopera. Ciò che egli discorre in proposito dello scetticismo, ce ne porge un altro esempio. Proponendosi di risolvere le obbiezioni degli scettici, egli comincia a distinguere quattro facoltà, che concorrono nel partorire la cognizione, cioè la sensibilità, la ragione, il raziocinio e la memoria; e poscia così favella: « Quand l'une « des quatre facultés qui concourent dans la formation de nos connaissances, vient « à s'appliquer et à nous donner la notion qui lui est propre, il est évident que nous

(1) *Cours de droit nat.*, leçon 2, tom. I, p. 50, 51.

« ne croyons et ne pouvons croire à la vérité de cette notion qu'à une première con-
« dition, c'est que nous avons foi à la véracité native de cette faculté, c'est-à-dire
« à sa propriété de voir les choses telles qu'elles sont; car pour peu que nous en
« doutions, il n'y a plus de vérité, plus de croyance possible pour nous. Et cepen-
« dant rien ne prouve, rien ne peut prouver cette véracité native de nos facultés. »
Applicata questa sentenza in particolare alle varie facoltà, egli continua in questi termini. « Donc, messieurs, la principe de toute certitude et de toute croyance est
« d'abord un acte de foi aveugle en la véracité naturelle de nos facultés. Quand
« donc les sceptiques disent aux dogmatiques: *Rien ne prouve que vos facultés
« voient les choses comme elles sont; rien ne démontre que Dieu ne les ait pas
« organisées pour vous tromper;* les Sceptiques disent une chose incontestable, et
« qu'il est impossible de nier. C'est à cette condition que nous croyons (1). » Egli è singolare che queste parole si trovino nelle opere di un filosofo dogmatico, e in un luogo appunto, dove si vogliono confutare gli scettici. I quali certo non sono così indiscreti, che richieggano di più, e non si contentino di un dogmatismo, che mette la radice del vero, e la base del sapere in una *fede cieca.* Dunque l'assenso, che si porge all'evidenza, è una fede cieca! Dunque quella pura e viva luce intelligibile, da cui ogni altro lume deriva, non è altro che tenebre! Dunque l'intelletto non differisce dall'istinto, e il conoscere dal sentire, poichè l'uno è senz'occhi, come l'altro! Dunque il primo vero si ammette senza ragione, perchè si crede senza prova; quando il non aver esso bisogno di prova deriva appunto dall'essere la prova universale degli altri veri, e la somma ragione! Anche gli antichi, e santo Agostino, e Dante, e tutti i più grandi pensatori del mondo, dissero che l'uom crede al primo vero; intendendo per credenza una cognizione, che esclude il discorso dimostrativo, ma non già l'evidenza; giacchè quello è nullo in tal caso, perchè questa è suprema. Il Jouffroy non ha potuto dissimulare a sè stesso, che posta la fede cieca, come base della certezza, ne nasce contro di questa una obbiezione gravissima. Laonde, dopo risolute altre opposizioni di minor conto, egli conchiude che « il resterait démontré que nous
« pouvons arriver à la vérité, s'il l'était que nos facultés ont été organisées pour voir
« les choses comme elles sont, et non pour en transmettre d'infidèles images. Revenons
« maintenant à cette dernière objection (2). » La risposta ch'egli vi fa, dopo averla menata così in lungo, non è prolissa, poichè consiste a dire che non ve ne ha alcuna.
« Je m'empresse de vous le répéter, messieurs; à cette objection des Sceptiques, je
« ne connais aucune réponse catégorique; il n'existe aucune possibilité de prouver
« la véracité de notre intelligence (3). » E poco appresso la chiama una obbiezione *irréfutable* (4).

Niuno rida del valente psicologo, a vederlo in queste misere strette; poichè il torto non è suo, ma del sistema. Si lodi anzi la sua sincerità, che non gli permette di palliare i vizi della dottrina, e di aggirare chi legge, invece di fare una confessione generosa. Infatti il psicologismo, che va dal soggetto all'oggetto, dalla facoltà conoscitrice alle cose conosciute, non può discorrere altrimenti, nè credere scientificamente al vero, se prima non dimostra la veracità dello strumento, con cui si afferra esso vero, e da cui dipende il suo valore. Ma l'ontologista non è ridotto a tali angustie, e può sbrigarsi dai sofismi dello scettico in poche parole, ragionando seco in questa sentenza: « Voi volete che prima di credere al vero, io vi provi la veracità delle potenze, che lo conseguiscono. Lo farei volentieri, se tolto via il vero, io sapessi di essere, di conoscere, di avere certe facoltà, che concorrano a produrre il mio co-

(1) *Cours de droit nat.*, leçon 9, tom. I, p. 251, 252, 253.
(2) *Ibid.*, p. 261.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 263.

noscimento. Ma io non so tutte queste cose, se non in virtù del vero, che m'illumina. Il mio spirito non sale da sè stesso al vero, ma discende dal vero a sè stesso. Non è il mio intelletto, che autentichi il vero, ma è il vero, che crea il mio intelletto, e creandolo lo attua, lo mette in moto, e gli si manifesta. La verità non è subbiettiva, ma obbiettiva; non è l' effetto, ma la causa della mia esistenza, e del mio pensiero. E notate bene, che proferendo queste sentenze, io non le autorizzo già colle mie potenze fragili e caduche; ma le fondo sull' autorità stessa del vero, che le proclama colla sua voce. Io non fo altro, che ripetere, ripensando e parlando, il verbo ideale, che mi favella allo spirito. Questa voce del vero, che parla a me, a voi, a tutti gli uomini, a tutte le intelligenze con autorità irrefragabile, è l' evidenza. L' evidenza è obbiettiva, e non subbiettiva, crea il pensiero, e non ne è creata; il pensiero è la visione dello spirito, l'evidenza ne è la luce. Voi desiderate che io vi dimostri la legittimità delle vostre potenze, della vostra virtù di conoscere. Ma come sapete voi di avere questa virtù? Lo sapete, perchè il vero ve lo dice, ve lo attesta, vi rende impossibile su di ciò il menomo dubbio. Non tocca adunque allo spirito il provare il vero, ma al vero il provare l' autorità dello spirito. E sapete, come la prova? La prova, creando esso spirito, e rivelandosi al suo sguardo. La mente nostra non fa la prima verità, e perciò non può dimostrarla, od avvalorarla; ma la prima verità conferisce alla mente ogni suo valore, perchè le dà l' esistenza. Cessate adunque dall' argomentare contro il vero, presupponendo che la vostra facoltà conoscitrice sia capace d' inganno; poichè non potete far questo medesimo presupposto, non potete concepire il menomo dubbio, fare il menomo giudizio, pronunziare una parola, senza credere al vero. Perciò ogni vostra obbiezione presuppone quella realtà, che combattete, e si distrugge da sè. Il solo verso, per cui potreste patrocinare la causa vostra, senza darvi della falce in su' piedi, consisterebbe nel sillogizzare, senza parlare, anzi senza pensare; nel qual caso io sarei dispensato di rispondervi, nè a voi cadrebbe in capo di chiedermi una risposta. »

NOTA 34.

Non credo di far torto al sig. Cousin, congbietturando ch' egli non abbia letto il Malebranche; credo anzi di giustificarlo, in un certo modo; giacchè altrimenti converrebbe dire che non lo abbia capito. Il qual secondo presupposto non è credibile, trattandosi di un uomo così ingegnoso, come il sig. Cousin; benchè a dire il vero, il primo sia anche un po' straordinario in chi si vanta di aver fondata la filosofia eclettica. Come ciò sia, il lettore sceglierà fra le due spiegazioni quella, che più gli aggrada: a me basta di provare che il sig. Cousin non conosce le dottrine del suo illustre compatriota, e che gli è succeduto intorno ad esso ciò che gl' incontra talvolta riguardo agli altri sistemi, di sostituire agli altrui pensieri i suoi propri. Le mie prove saranno brevi, e consisteranno nel porre a ragguaglio della esposizione del sig. Cousin le parole stesse del Malebranche.

« Malebranche, » dice il sig. Cousin, « est avec Spinoza le plus grand disciple de « Descartes. Comme lui, il a tiré des principes de leur commun maître les conséquen- « ces que ces principes renfermaient. Malebranche est à la lettre Spinoza chrétien(1). » Il Malebranche a rigor di lettera uno Spinoza cristiano! E come si può essere Spinoza cristiano? Queste due voci cozzano insieme fieramente. Tutti gl'ingegni più illustri del secolo decimosettimo ebbero lo Spinoza per un vero ateista: egli era riservato ai pellegrini critici dell'età nostra, i quali discorrono per lo più delle opere di quel filoso-

(1) Cousin, *Fragm. phil.* Paris, 1838, t. II, p. 167.

fo, senza averle lette od intese, l'assolverlo da tal nota, il farne un uomo religioso, un mistico, e per poco un santo, degno di essere innalzato all'onor degli altari. Abbiamo veduto che lo stesso sig. Cousin professa questa strana opinione, e riferite le efficaci parole, con cui egli canonizza l'ateo olandese. Ma che direbbe il povero Malebranche, se tornasse fra'vivi, vedendosi paragonato ad un uomo, ch'egli chiama *cet impie de nos jours qui faisait son Dieu de l'univers, e n'en avait point?* (1) Delle opinioni del quale egli diceva: *Ne pensez pas . . . que je sois assez impie et assez insensé, pour donner dans ces rêveries* (2)? Qual confronto si può fare fra la teorica del Malebranche, che sente sì nobilmente e sì affettuosamente di Dio, che discorre con tanta profondità e squisitezza cristiana delle sue perfezioni morali, che dà all'ordine morale un sì alto seggio nelle sue speculazioni, propugnando, con tanto vigore di logica, l'azione libera del Creatore sulle creature, e quella dello Spinoza, che spianta la moralità dalle radici, introduce un fato universale, e non serba di Dio altro che il nome? Il credere che lo Spinoza sia un teista, perchè parla continuamente di Dio, è un inganno puerile, di cui dovrebbe vergognarsi chi aspira al nome di filosofo. L'assimigliare questi due scrittori, perchè corre qualche analogia fra le loro dottrine, mostra poco accorgimento, e poca pratica delle scienze speculative; imperocchè chi ha penetrato un po' addentro nelle quistioni più capitali della metafisica sa che la speciosa apparenza del panteismo versa da un lato nella verità commista alle sue esorbitanze, e dall'altro nel difetto di molti suoi avversari, che confondendo il buono col reo, cadono sovente nell'eccesso contrario, o almeno trapassano, senza toccarli, i più rilevanti problemi, onde i panteisti promettono la soluzione. Due grandi idee signoreggiano lo spirito umano, cioè quelle dell'Ente e dell'esistente, le attinenze reciproche delle quali sono il principale oggetto proposto alle meditazioni dei savi. La vera filosofia le unisce e distingue; la falsa le immedesima o le sequestra. Se per non immedesimarle, come fanno i panteisti, si vogliono segregare affatto, secondo l'uso dei filosofi superficiali, si combatte un errore con un altro errore, con tanto minore riuscita, che il primo errore ha una certa profondità, e il secondo è frivolo e leggero. Ma da Pitagora e da Platone fino al Malebranche, non v'ha un filosofo di polso, che abbia operato quel divorzio: i migliori applicarono l'ingegno a studiare il nesso intimo di quella dualità primitiva e misteriosa, e ammisero l'inseparabilità psicologica e ontologica del secondo dal primo dei suoi membri; senza che la loro dottrina possa confondersi con quella dei panteisti: i quali tolgono di mezzo la dualità, che gli altri intendono a dichiarare. Fra questi merita un seggio molto illustre il Malebranche; le cui dottrine sulla visione ideale, sulla causalità prima e universale di Dio, sull'estensione intelligibile e via discorrendo, benchè lascino tuttavia moltissimo da desiderare, non hanno punto che fare con quelle dello Spinoza, se non in quanto conservano le verità che i panteisti pretendono speciosamente ai loro delirii. Si dirà forse che il Malebranche e lo Spinoza sono fratelli, perchè riconoscono nel Descartes il loro comune padre? Il sig. Cousin lo lascia intendere, quando dice: « Suivez Descartes dans ses deux disciples immé« diats, Spinoza et Malebranche, et là vous reconnaîtrez les fruits légitimes des prin« cipes du maître (3). » Ma io ho già altrove osservato che il Malebranche nelle parti più sode e più pellegrine della sua filosofia non è cartesiano, e che generalmente lo è assai meno che non si crede; e non mi sarebbe difficile il provarlo, se la materia non fosse troppo lunga per una nota. Lo Spinoza è assai più consenziente al suo maestro, per ciò che spetta al primo processo metodico, e al principio fondamentale

(1) Malebranche. *Entret. sur la métaph., la rel. et la mort*, entr. 8, tom. I, p. 310.
(2) *Ibid.*, entr. 9, p. 338.
(3) *Hist. de la phil. du XVIII. siècle*, leçon 11.

del Cartesianismo; se non che, egli intese esso principio e ne dedusse le conseguenze con un'acutezza d'ingegno e un rigore di logica, di cui il Descartes non ebbe il menomo sentore. Nel resto, il sistema del Descartes è un miscuglio di elementi disparatissimi, così poco digeriti e così mal cuciti insieme, che non è meraviglia, se il Malebranche e lo Spinoza, benchè affatto discrepanti fra loro, abbiano potuto appoggiarvi i loro dogmi. Ogni altro filosofo potrebbe fare altrettanto; ed io mi assomerei volentieri di trovare in quel guazzabuglio un puntello a ogni sistema qualsivoglia, come se altri conoscesse l'idioma che si parlava sulla torre di Babele, se ne potriano forse cavare i rudimenti elementari di tutte le lingue.

L'esposizione, che il sig. Cousin fa del sistema malebranchiano, è piena di gravi inesattezze. Ma per evitar lunghezza, io mi limiterò al punto cardinale di tal sistema, a quello per cui il nome del Malebranche sarà immortale negli annali della scienza. Voglio parlare della celebre teorica della visione ideale. Certo, se v'ha parte della storia filosofica, nella quale il sig. Cousin avrebbe dovuto essere accurato, egli è questo teorema del suo insigne compatriota. Ma invece e' se ne spaccia in due parole. « L'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le « fondement de leur légitimité; et par exemple l'idée que nous nous faisons des corps « extérieurs et du monde serait vaine, si cette idée ne nous était donnée dans celle « de Dieu. » Sia in buon'ora; veggiamo, come spiega questa frase. « De là le fameux principe de Malebranche que nous voyons tout, et le monde matériel lui-« même, en Dieu; ce qui veut dire, que notre vision et conception du monde est ac-« compagnée d'une conception de Dieu, de l'être infini et parfait, qui ajoute son « autorité au témoignage incertain par lui-même et de nos sens et de notre pen-« sée (1). » Come? Questa è la teorica della visione in Dio, che menò tanto romore nel mondo, e levò sì alto la fama del Malebranche? Ella non si riduce ad altro, che al noto paralogismo del Descartes, cioè a dire, che l'autorità divina comprova i dettati dei sensi e della ragione (2)? *Ce qui veut dire* . . . No, signor Cousin, ciò non vuol dir questo; e il ragionamento che attribuite al Malebranche ha tanto da fare colla sua dottrina della visione ideale, quanto il gennaio colle more. Sapete, che vuol dire non il discorso del Malebranche, ma il vostro? Che voi non avete lette, o che avete solamente scorse con una leggerezza incredibile le opere di questo grand'uomo, che malmenate con tanta disinvoltura. Se le aveste lette, avreste veduto che la teorica della visione ideale è tutta una filosofia; ch'essa è il compimento necessario della dottrina di Platone, di santo Agostino (3), di san Tommaso, e della parte più sana della filosofia alessandrina; ch'essa contiene un compiuto sistema sulla natura, sulla origine e sulla legittimità delle nostre cognizioni; e che se questo sistema è solo abbozzato negli scritti del vostro illustre compatriota, tale abbozzo può tuttavia sfidare tutti i sofisti del mondo. Se l'aveste letto, non direste, come fate, in un altro luogo, che la visione in Dio è *una ipotesi teologica*, un *Deus ex machina*, e non la mettereste in ischiera coll'idealismo del Berkeley, e coll'armonia prestabilita del Leibniz (4). Il Malebranche si propone la quistione: come l'uomo può conoscere gli oggetti? E servendosi del metodo di esclusione, egli prova che non si possono conoscere altrimenti, che mediante un intuito immediato, benchè imperfettissimo, della divina natura. « Nous assurons, » dic'egli, « qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps, et de tous

(1) *Hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 11.

(2) Non si confonda il paralogismo del Descartes coll'*argomento circolare*, com'è inteso dal Malebranche ed esposto ne' suoi Trattenimenti.

(3) Intorno alla convenienza della dottrina malebranchiana con quella di santo Agostino, vedi la bella opera di Sigismondo Gerdil, intitolata: *Défense du sentiment du P. Malebranche*, etc.

(4) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 12. — *Hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 3.

« les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces « mêmes corps ou de ces objets; ou bien que notre âme ait la puissance de produire « ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise « toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'âme est en elle-même toutes « les perfections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit unie avec un être « tout parfait et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles ou « toutes les idées des êtres créés (1). » Egli passa quindi a rassegna partitamente queste varie opinioni, le esamina con diligenza, e prova, che non reggono a martello, salvo l'ultima. ch'egli abbraccia come la sola possibile, veduto che le altre si debbono rigettare. E non solo impiega in questa discussione tutta la seconda parte del terzo libro della sua grande opera, ma ripete, espone sotto vari aspetti, e difende largamente la medesima dottrina negli *Eclaircissements*, nelle sue controversie coll'Arnauld e col Regis, negli *Entretiens*, e nelle altre sue scritture. Certo, lo ripeto, la teorica del Malebranche è lontana dalla perfezione scientifica; ma così difettuosa com'è, tutta la filosofia francese non ha nulla, e tutta la filosofia moderna assai poco, che le si possa paragonare. E il sig. Cousin, che ha fatto alla sua patria il tristo dono del panteismo germanico, e si professa eclettico, cioè raccoglitore del fior dei varii sistemi; non consacra a questi sublimi pensamenti che pochi periodi, nei quali non mostra pur di conoscere l'autore, di cui ragiona.

NOTA 35.

Debbo però notare, per amor del vero, che il sig. Cousin ammette la preesistenza di una filosofia, almeno bambina. « Comme nous savons, messieurs, le jour, le « mois, l'année dans laquelle la philosophie grècque a été mise dans le monde, de « même nous savons avec la même certitude et avec beaucoup plus de détails encore « le jour et l'année où la philosophie moderne est née... Le père d'un de vos « pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne... Cet « homme c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en français « est de 1637. C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne (2). » Il sig. Cousin ha scambiato la fede di battesimo con quella di mortorio, e confusa una larva col vero; poichè la vera filosofia è perpetua, quanto la riflessione dell'uomo, e non ebbe cuna, come non avrà sepolcro.

NOTA 36.

Il processo fondamentale del Cristianesimo è ontologico e non psicologico.

Esso non dice, come il Descartes: l'uomo è, dunque v'ha un Dio. Ma bensì: Iddio è, dunque l'uomo esiste, cioè è in Dio, e ha il suo essere da Dio.

Non dice coi psicologi dei di nostri, che l'umano ingegno tragga dalle sue facoltà il concetto dell'Essere sovrano, e crei Iddio in un certo modo a imagine propria, ma c'insegna all'incontro, che Iddio crea l'uomo a sua imagine e somiglianza.

Non dice: l'uomo ha in sè una legge morale di bontà e di giustizia; dunque Iddio è giusto e buono. Ma dice: Iddio è giusto e buono; dunque l'uomo è tenuto ad imitare la sua bontà e la sua giustizia.

(1) Malebranche. *Rech. de la vér.*, liv. 3, parte 2, chap. 1, tom. II, p. 64, 65.
(2) Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.

Non dice: l'uomo è libero; dunque è obbligato alla legge del dovere. Ma dice: v' ha il dovere, v' ha una legge obbligatoria; dunque l' uomo è libero.

Non dice: l' uomo è malvagio; dunque si dee ammettere un primo fallo. Ma dice: il primo fallo è un fatto rivelato; dunque l' uomo è malvagio.

Non dice: l' uomo è impotente; dunque sono necessarie la grazia e la redenzione. Ma dice: la necessità della grazia e della redenzione è un vero rivelato; dunque l' uomo è da sè solo impotente.

Non conchiude dalla necessità ed efficacità della grazia alla predestinazione gratuita, ma da questa a quella. Il qual processo si vede manifesto nelle opere di santo Agostino.

Non dice: ragiona, esamina e credi; ma bensì: credi, esamina e ragiona.

Non dice: trova il vero dubitando; ma, trova il vero apprendendo.

Non dice: insegna alla Chiesa, ma impara dalla Chiesa.

Non dice: muovi da te stesso, per giungere a Dio; ma parti da Dio, per arrivare a te stesso: non cominciare colla filosofia, per giungere alla religione, ma fa' il contrario.

Non si vuol già inferire che il Cristianesimo disapprovi il processo psicologico. Anzi lo ammette, e prescrive in ispecie l' uso di alcuni dei capi summentovati, ma come un processo secondario, che dee susseguitare, e non precorrere al processo ontologico.

Il sig. Lamennais nella sua teorica della certezza (1), confonde il processo ontologico col psicologico, e gli rigetta entrambi, per sostituirvi il mero processo autoritativo. Ma il metodo autoritativo, senza una base ontologica è impossibile; e il voler fondare l' ontologia prima sull' autorità, è una manifesta petizion di principio.

NOTA 37.

Ecco diversi passi del Malebranche, in cui egli espone la sua dottrina della visione ideale, considerandola sotto i suoi vari rispetti. Il lettore non mi saprà mal grado di mettergli innanzi agli occhi, e riunire, come in un solo quadro, i principali concetti dell' illustre autore.

« *Théodore*. L' idée de l' être sans restriction, de l' infini, de la généralité « n' est point l' idée des créatures ou l' essence qui leur convient, mais l' idée qui « représente la Divinité, ou l' essence qui lui convient. Tous les êtres particuliers « participent à l' être; mais nul être particulier ne l' égale. L' être renferme toutes « choses, mais tous les êtres et créés et possibles avec toute leur multiplicité ne peu- « vent remplir la vaste étendue de l' être. *Ariste*. Il me semble que je vois bien « votre pensée. Vous définissez Dieu comme il s' est défini lui-même en parlant à « Moïse: *Dieu c'est celui qui est*. L'étendue intelligible est l'idée ou l'archétype des « corps. Mais l' être sans restriction, en un mot l' Être, c' est l' idée de Dieu; c'est « ce qui le représente à notre esprit tel que nous le voyons en cette vie (2). »

« La notion de l' Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre « esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l' Être. Mais bien loin de prendre « cette notion vaste et immense de l' Être sans restriction, pour mesurer par elle la « Divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons cette notion immense, « comme une pure fiction de notre esprit. C' est, Ariste, que l' Être en général ne « frappe point nos sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par « la force dont ils nous ébranlent (3). »

(1) V. il II tomo dell'*Essai sur l'indiff. en mat. de rel.*, e la *Défense de l'Essai*.
(2) Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. I, p. 46, 47.
(3) *Ibid.*, entr. 8, tom. I, p. 312.

« Le vrai Dieu c'est l'Être, et non tel être, ainsi qu'il l'a dit lui-même à « Moïse son serviteur. . . . C'est l'Être sans restriction, et non l'être fini, l'être « composé pour ainsi dire de l'être et du néant (1). »

« Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. « Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans « penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut « nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle « par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans « l'idée qu'il a de l'infini; et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assem- « blage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philoso- « phes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations « de l'idée générale de l'infini; de même que Dieu ne tient pas son être des créa- « tures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être « divin (2). »

« Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux dire de l'être sans re- « striction particulière, de l'être infini, de l'être en général, à l'esprit de l'homme, « agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. Il est impossible « qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut « subsister hors de Dieu. Peut-être pourrait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à « cause qu'il peut penser à des êtres particuliers; mais on se tromperait. Car quand « l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de « Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quel- « qu'une de ses perfections représentative de cet être, en s'éloignant de toutes les « autres. Toutefois il s'en éloigne de telle manière, qu'il ne les perd point entière- « ment de vue, et qu'il est presque toujours en état de les aller chercher et de s'en « approcher. Elles sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les aperçoit « que dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse, et de la grandeur de « l'idée de l'être. On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais « on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le « même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée « vague et générale de l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordi- « naires, et qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque « force, et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles; cette idée de l'être, « quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière, et nous « touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir; que nous n'y faisons « point de réflexion; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité; et qu'elle « n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières; qu'ique « au contraire ce soit dans elle seule et par elle seule, que nous apercevons tous les « êtres en particulier (3). »

« L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être « infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui « renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle com- « prenne tout ce qui est, et tout ce qui peut être. Or, cette idée simple et naturelle « de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire: car il est évident que « l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même, et que l'être ne « peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable « être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les « corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être

(1) Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 8, tom. I, p. 304.
(2) *Rech. de la vér.*, liv. 3. part. 2, chap. 6. Paris, 1736, tom. II, p. 102.
(3) *Ibid.*, chap. 8, p. 126, 127, 128.

« sans restriction est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu' il est que de
« lui-même: tout ce qui est vient de lui. S' il y a quelque chose, il est; puisque tout
« ce qui est vient de lui: mais quand il n' y aurait aucune chose en particulier, il
« serait; parce qu' il est par lui-même, et qu' on ne peut le concevoir clairement
« comme n' étant point; si ce n' est qu' on se le représente comme un être en parti-
« culier, ou comme un *tel être*, et que l' on considère ainsi toute autre idée que la
« sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent
« point l' être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n' être
« pas (1). ».

« L' idée générale de l' infini est inséparable de l' esprit et elle en occupe
« entièrement la capacité, lorsqu' il ne pense point à quelque chose de particulier.
« Car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous
« ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à
« quelque chose de particulier. Certainement si cette idée ne remplissait pas notre
« esprit, nous ne pourrions pas penser à toute sorte de choses, comme nous le pou-
« vons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n' a aucune connaissance...
« Ainsi on pense davantage à l' être général et infini quand on pense moins aux
« êtres particuliers et finis; et l' on pense toujours autant en un temps qu' en un
« autre (2). »

Il Malebranche, che considera le idee divine ed archetipe, come il termine obbiettivo della percezione umana, esclude da questa condizione un solo concetto, cioè l' idea stessa di Dio, la quale non è già come le altre idee una percezione dell' idea divina, ma l' intuito o l' apprensione immediata della divina natura. Sentenza, che si connette strettamente col suo sistema; giacchè, se tutte le idee nostre sono rappresentative degli oggetti, perchè non sono propriamente nostre, ma di Dio, in cui le veggiamo, l' idea di Dio, che è il fondamento di tutte, dee essere di un' altra sorte: non può, come le altre, ridursi a una mera idea divina, che ci venga participata; altrimenti, si dovrebbe chiedere, dove si vede questa idea, e così si andrebbe in infinito; ma vuol essere un' apprensione immediata dell' oggetto medesimo, cioè di Dio, intuito da noi nella sua realtà sostanziale. Iddio insomma è il contenente delle idee nostre; il quale non può essere appreso nello stesso modo del suo contenuto. Noi veggiamo ogni cosa in Dio, e Dio in sè medesimo. L' apprensione, che abbiamo della Divinità, risponde a capello alla percezione, che la scuola scozzese ammette in ordine ai corpi, e salva dallo scetticismo il sistema delle idee rappresentative, dandogli per base la cognizione immediata dell' Ente, in cui si contiene l' archetipo di ogni cosa. Ecco alcuni passi dell' illustre filosofo francese, in cui questa parte della sua dottrina è chiaramente espressa: « Dieu ou l' infini n' est pas visible par une « idée qui le représente. L' infini est à lui-même son idée. Il n' a point d' archétype. « Il peut être connu, mais il ne peut être fait. » (Questo è il Verbo *genitum non factum* della rivelazione, il Vero generato e non fatto, secondo la dottrina del Vico). « Il n' y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient « visibles par des idées qui les représentent; avant même qu' elles soient faites. On « peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu' il y en ait. Car tout ce qui est « fini se peut voir dans l' infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l' infini « ne se peut voir qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on « pense à Dieu, il faut qu' il soit. Tel être, quoique connu, peut n' exister point. On « peut voir son essence sans son existence, et son idée sans lui. Mais on ne peut voir « l' essence de l' infini sans son existence, l' idée de l' être sans l' être. Car l' être

(1) *Rech. de la vér.*, liv. 4, chap. 11, p. 342, 343, 344.
(2) *Ibid*, liv. 6, part. 1, chap. 5, tom. III, p. 67, 63.

« n' a point d' idée qui le représente. Il n' a point d' archétype qui contienne toute « sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype et il renferme en lui l' archétype de tous les êtres. Ainsi vous voyez bien que cette proposition: *Il y a un Dieu* est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l' existence de quelque chose, et qu' elle est même aussi certaine que celle-ci: *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce què c' est que Dieu, puisque Dieu et l' être ou l' infini, ne sont qu' une même chose (1). » Si noti quanto nel fine di questo passo, il buon Malebranche si scosti dal psicologismo assurdo del Descartes.

« *Théodore*. Par la Divinité nous entendons tous l' Infini, l' Être sans restriction, l' Être infiniment parfait. Or rien de fini ne peut représenter l' infini. Dono il suffit de penser à Dieu pour savoir qu' il est.... *Ariste*. Oui,... je suis « convaincu que rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l' infini, « qu' en voyant le fini, on puisse y découvrir l' infini qu' il ne contient pas. Or je « suis certain que je vois l' infini. Donc l' infini existe, puisque je le vois, et que je « ne puis le voir qu' eu lui-même.... La perception que j' ai de l' infini est bornée: « mais la réalité objective dans laquelle mon esprit se perd, pour ainsi dire, elle n' a « point de bornes. C' est de quoi maintenant il m' est impossible de douter (2).

« Il n' y a que Dieu qu' on connaisse par lui-même: car encore qu' il y ait « d' autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il « n' y a que lui seul qui puisse agir dans l' esprit et se découvrir à lui. Il n' y a que « Dieu que nous voyions d' une vue immédiate et directe. Il n' y a que lui qui puisse éclairer l' esprit par sa propre substance..... C'est notre seul maître qui précède à notre esprit, selon saint Augustin (*De ver. relig.*, c. 55), sans l' entremise « d' aucune créature. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l' infini; que l' être sans restriction, l' être immense, l' être universel puisse « être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de « l' être universel et infini (3). Lorsqu' on voit une créature on ne la voit point en « elle-même ni par elle-même.... Mais il n' en est pas de même de l' être infiniment « parfait; on ne le peut voir que dans lui-même; car il n' y a rien de fini, qui puisse « représenter l' infini. L' on ne peut dono voir Dieu qu' il n' existe: on ne peut voir « l' essence d' un être infiniment parfait, sans en voir l' existence: on ne peut le voir « simplement comme un être possible: rien ne le comprend: rien ne le peut représenter. Si dono on y pense, il faut qu' il soit (4). Il est donc clair que l'âme, que ses « modalités, que rien de fini ne peut représenter l' infini; qu' on ne peut voir l'infini « qu' en lui même et que par l' efficace de sa substance: que l' infini n' a point et ne « peut avoir d' archétype ou d' idée distinguée de lui qui le représente; et qu' ainsi si « l' on pense à l' infini, il faut qu' il soit (5). »

Questa precezione immediata dell' Ente, per via della quale si ha la cognizione mediata di tutte le cose, spiega una celebre frase del Malebranche più citata ed ammirata, che intesa: « Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de « sorte qu' on peut dire, qu' il est le lieu des esprits de même que les espaces sont « en un sens le lieu des corps (6). » In un altro luogo dice: « Les esprits.... sont « dans la raison divine, et les corps dans son immensité (7). » E altrove: « La substance du Créateur est le lieu intime de la création (8). » La medesima idea si tro-

(1) Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. I, p. 47, 48.
(2) *Rech. de la vér.*, entret. 8, p. 286, 287.
(3) *Ibid.*, liv. 3, part. 2, chap. 7. Paris, 1736, tom. II, p. 115, 116.
(4) *Ibid.*, liv. 4, chap. 11, p. 844, 845.
(5) *Ibid.*, p. 353.
(6) *Ibid.*, liv. 3, part. 2, chap. 6, p. 95, 96.
(7) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 8, tom. I, p. 300.
(8) *Ibid.*, p. 295.

va spesso ripetuta sotto altre forme, che tutte tornano a dire, non potersi veder le cose nel contenuto divino, cioè nell'Intelligibile, se non si ha l'intuito immediato del continente, cioè dell'Ente infinito. In tal senso si dee pigliare la sentenza del Malebranche, la quale altrimenti tornerebbe incomprensibile, come parve al Leibniz, il quale ne parla così: « Lorsque ce Père dit qu'il n'y a point de substance purement « intelligible que Dieu, j'avoue que je ne l'entends pas assez bien (1). »

Il Malebranche discorre sull'unità numerica dell'Idea in questi termini: « *Théo- « dore*. Toutes les vérités sont en Dieu, puisqu'étant infiniment parfait, il n'y en a « aucune qui échappe à ses connaissances. Donc sa substance renferme tous les rapports « intelligibles: car les vérités ne sont que des rapports réels, et les faussetés des rapports « imaginaires. Donc Dieu n'est pas seulement sage, mais la sagesse: non-seulement « savant, mais la science: non-seulement éclairé, mais la lumière qui l'éclaire lui et « même toutes les intelligences. Car c'est dans sa propre lumière que vous voyez ce « que je vois, et qu'il voit lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois que tous « les diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis certain que Dieu lui-même le voit et « que tous les esprits, ou le voient actuellement, ou le peuvent voir. Oui, je suis cer- « tain que Dieu voit précisément la même chose que je vois, la même vérité, le même « rapport que j'aperçois maintenant entre 2 et 2 et 4. Or Dieu ne voit rien que dans « sa substance. Donc cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois... *Théo- « time*. Ne pourrait-on point dire que les esprits ne voient point les mêmes vérités mais « des vérités semblables? Dieu voit que 2 et 2 font 4. Vous le voyez, je le vois. « Voilà trois vérités semblables et non point une seule et unique vérité. *Ariste*. Voilà « trois perceptions semblables d'une seule et même vérité.... Qui vous a dit que « Dieu même ne peut faire d'esprits capables de voir clairement que 2 fois 2 ne soient « pas 4? Assurément c'est que vous voyez la même vérité que je vois, mais par une « perception qui n'est pas la mienne, quoique peut être semblable à la mienne. Vous « voyez une vérité commune à tous les esprits, mais par une perception qui vous ap- « partient à vous seul; car nos perceptions, nos sentiments, toutes nos modalités sont « particulières. Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, éternelle. Car vous êtes « si certain de l'immutabilité de vos idées que vous ne craignez point de les voir de- « main toutes changées. Comme vous savez qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous « bien assuré qu'elles ne se dissiperont jamais. Or si vos idées sont éternelles et im- « muables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans la substance éter- « nelle et immuable de la Divinité. Cela ne se peut contester. C'est en Dieu seul que « nous voyons la vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire lui « et toutes les intelligences (2). »

NOTA 38.

L'illustre Rosmini in alcuni luoghi rigetta espressamente l'intuito immediato di Dio; in altri pare ammetterlo in qualche modo, e con certi temperamenti, che sono lontani dal porgere una idea chiara e precisa al lettore. Pare a prima fronte, che per ben cogliere il sentimento del filosofo roveretano su questo punto, basti il consultarlo, dove discorre dell'ente ideale presente alla mente nostra, che è il perno di tutto il suo sistema; giacchè, se si può sapere, qual sia l'intenzione dello scrittore intorno alla natura di questo ente, non vi potrà più essere alcun dubbio sul suo modo di pensare intorno all'altra quistione. Ma dopo avere letto attentamente le opere del Rosmi-

(1) LEIBN. *Œuv. phil., ed. Raspe.* Amst., 1765, p. 501.
(2) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort.* entr. 8, tom. I, p. 316, 318, 319.

ni, confesso che il suo pensiero mi pare così difficile ad essere ben definito circa il secondo articolo, come intorno al primo. Acciò il lettore sia con poca fatica in grado di giudicar da sè, e vegga se io hò ragione o torto nell'accusare di oscurità, d'imprecisione e di contraddizione, un autore d'altra parte valoroso nelle ricerche psicologiche, e degno di molta stima, raccoglierò e disporrò per ordine i luoghi principali di lui intorno alla natura e alle proprietà dell'ente ideale. Dal qual ragguaglio, oltre al giustificarsi la mia sentenza, se è fondata, potrà chi legge conoscere, donde sia nato questo capital difetto del sistema rosminiano; difetto, non imputabile al sagace ingegno dell'illustre Autore, poichè nasce dai principii e dal metodo della sua dottrina. La confusione dell'idea dell'Ente con quella dell'esistente e la sostituzione del metodo psicologico al metodo ontologico, sono al parer mio i due vizi fondamentali della teorica, che piglio ad esaminare: il che si parrà chiaramente dalla collazione e dalla critica dei testi.

Per rendere più chiaro il mio discorso, distinguerò i passi del Rosmini in due classi. La prima comprenderà quelli, in cui si rappresenta l'ente ideale, come insussistente, benchè si affermi non essere subbiettivo. La seconda abbraccerà i luoghi, in cui l'ente ideale si dà per una cosa obbiettiva e assoluta, benchè distinta espressamente da Dio.

CAPITOLO PRIMO.

L'ente ideale del Rosmini è insussistente, benchè non sia subbiettivo.

Nel suo Nuovo Saggio l'illustre Autore così discorre: « Dicendo *idea dell'essere*, non si dice il pensiero di un qualche essere particolare sussistente, del quale « sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori quella dell'esistenza attuale, « come sarebbero le quantità x, y, z nell'algebra. Non s'intende il giudizio o la « persuasione di un ente sussistente, eziandiochè per noi indeterminato, ma l'*idea* « *dell'essere*: una mera possibilità. . . . La *possibilità* è l'astrazione ultima che pos- « siam fare in qualunque nostro pensiero: se noi pensiamo un ente sussistente, noi « possiamo da un tal pensiero astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* « della sua sussistenza, senza che ci svanisca al tutto dalla mente: perocchè rimarrà « ancora il pensiero della possibilità di quell'ente. L'idea dunque generalissima di « tutte, e l'ultima delle astrazioni, è *l'essere possibile*, che si esprime semplicemen- « te nominandolo *idea dell'ente* o *dell'essere* (1). » E poco appresso, dichiarando maggiormente il suo pensiero, immedesima l'idea dell'*essere* così intesa con quella di *esistenza*: « E veramente non v'ha cognizione, nè pensiero che possa da noi con- « cepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere. L'*esistenza* è di « tutte le qualità generali delle cose la generalissima (2). »

Che l'idea di essere o di esistenza sia la più astratta e la più generale di tutte le idee, e che lo spirito dell'uomo non giunga a contemplarla nella sua purezza, se non facendo uno sforzo di astrazione, è uno dei punti più certi nel sistema dell'Autore, poichè lo ripete ed inculca a ogni poco. « L'idea dell'essere è l'idea generalis- « sima, è l'ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale, è tolto intera- « mente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi idea (3). » Ella è « la più gene- « rale e la più astratta di tutte le idee: e tolta via la quale, ogni altra idea, ed ogni

(1) *N. Sag. sull'orig. dell'idee.* Milano, 1836-1837, tom. II, p. 20. Per evitar lunghezza, mi ristringerò a citar le pagine di questa edizione.
(2) *Ibid.*, p. 21. V. anche *ibid.*, p. 36, 37.
(3) *N. Sag.*, p. 23.

« pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e « nuda come la si giunge a contemplare a forza di astrazioni (1). L'essere è ciò che « rimane nelle idee nostre, dopo che s'è fatto sopra di esse tutte le astrazioni possi« bili: l'ultima delle quali ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso, ogni « idea è distrutta (2). »

Se l'ente ideale non è altro che un concetto astratto, se ne dovrebbe dedurre per primo conseguente, ch'esso è una semplice forma dello spirito nostro. Infatti, che cos'è un concetto astratto, se non un nostro proprio pensiero? L'astrazione, per aver luogo, ha certo d'uopo di un concreto, in cui la facoltà astraente si eserciti; ma il concetto astratto, che è il risultato di questo lavoro, non è altro, come astratto, che un parto dello spirito, il quale ripiegandosi colla riflessione sull'intuito, ch'egli ha del concreto, e considerando esso concreto non in sè stesso, ma nel proprio atto intuitivo, lo spoglia mentalmente delle proprietà, che lo concretizzano, e ne fa un'astrattezza. L'idea astratta è dunque di sua natura subbiettiva, e non esiste fuori del pensante, che la possiede. Fuori del pensante, v'ha e vi dee essere l'obbietto concreto, la cui notizia si richiede per acquistarla; e quindi l'astrazione ha un valore obbiettivo, in quanto si riferisce al concreto, che l'ha prodotta; ma presa in sè medesima, e come semplice astrazione, non è, nè può essere, se non subbiettiva. Questo solo discorso basterebbe per impedirci di assentire al Rosmini, che considera l'idea astratta dell'ente possibile, come il Primo psicologico; giacchè da un lato tale idea è riflessa e presuppone di necessità l'intuito immediato dell'Ente concreto e assoluto, e dall'altro lato ripugna che il concreto non preceda logicamente l'astratto, e l'intuito la riflessione. Ma ciò, che c'importa ora di notare, si è l'insussistenza obbiettiva dell'ente ideale, secondo il concetto del Rosmini; insussistenza, che è inseparabile dalla subbiettività, benchè questa venga da lui espressamente negata, come vedremo nel seguito.

L'ente ideale del Rosmini non è adunque *il pensiero di un qualche essere particolare sussistente*, e nemmeno *di un sussistente determinato* (3). Egli replica altrove il medesimo: « La semplice idea dell'essere non è percezione di qualche cosa di « sussistente, ma intuizione di qualche cosa possibile: non è che l'idea della possibili« tà della cosa (4). Ciò che costituisce un'idea pura è quell'ente ideale, dove non entra « niuna concrezione e per dirlo in una parola, dove niente si trova di ciò che appartiene « alla *sussistenza*... Dall'*essere in universale* non solo è esclusa la *sussistenza*, ma « ben anco ogni differenza e determinazione di *specie* et di *generi* (5). » Dal che segue, che uno dei caratteri dell'ente ideale è l'indeterminazione (6). « Egli è solo po« steriormente, che noi osserviamo l'ente prendere quelle molte determinazioni, che « ravvisar si possono negli esseri reali. Quindi noi diciamo, che in quella essenza del« l'ente si contiene la possibilità delle cose; il che non vuol dire altro, se non che *non « v'ha ripugnanza fra quella idea dell'ente indeterminato, e le sue determinazio« ni e realizzazioni*. Insomma, dall'osservare, che l'*ente* è privo di determinazione... « noi poscia concludiamo... esser possibili (pensabili) una quantità indeterminata di « esseri ideali e reali, cioè di determinazioni e realizzazioni della nostra idea (7). » Questa indeterminazione è la nota principale, che distingue l'ente ideale dalle cose reali somministrateci dalla sensazione e dal sentimento, le quali sono circoscritte e determinate dall'azione, che le produce. « V'ha egli nulla, che abbia la più lontana

(1) *N. Sag.*, p. 23.
(2) *Op. cit.*, tom. III, p. 36.
(3) *N. Sag.*, tom. II, p. 20.
(4) *Ibid.*, p. 29.
(5) *Ibid.*, tom. II, p. 35, 36.
(6) *Ibid.*, p. 35-38.
(7) *N. Sag.*, p. 125, 126. Vedi ivi, da carte 120 a 126.

« somiglianza con un tale essere ideale nelle nostre reali sensazioni? Anzi la loro na-
« tura consiste nell'opposto· esse sono tutte perfettamente *determinate*. Perocchè ve-
« nendo prodotte da oggetti realmente esistenti; questi oggetti, come pure gli effetti
« loro, devono essere forniti di tutte le determinazioni e qualità particolari colle quali
« solo possono realmente e attualmente esistere. Quindi fra l'idea dell'ente possibile
« universale e la sensazione, v'ha una vera contrarietà, sicchè l'una esclude l'altra;
« essendo essenziale all'idea dell'ente universale e meramente possibile, la perfetta *in-*
« *determinazione;* ed essendo all'incontro essenziale alle sensazioni, ed agli oggetti,
« che le producono, la perfetta *determinazione*, che li individui, e faccia sussiste-
« re (1). Essendo l'essere *oggettivo* essenzialmente, è diverso essenzialmente ed oppo-
« sto al *soggetto*, che lo percepisce, e costituisce con ciò l'intelletto, cioè una potenza
« che non ha rispetto a sè stessa, e che vede le cose fuori di ogni luogo e tempo . . .
« Essendo l'essere *indeterminato*, egli non può determinare cosa alcuna, ma bensì ri-
« cever egli le determinazioni, di cui le cose presentate sono fornite (2). » Si avverta
di passaggio, come dalla nota d'indeterminazione l'autore deduca in questo luogo la
oggettività dell'ente ideale, quando tal nota risultante dal concetto di possibilità pro-
va il contrario, giacchè l'indeterminato è tale perchè possibile, e il possibile per sè
stesso non è se non il pensabile; e vedremo, che l'Autore stesso discorre altrove in
questo modo. Si consideri eziandio, quanto sia difficile l'accordare questa opposizione
tra l'idea e il sentimento con quella similitudine fra l'ente reale e l'ideale, di cui si
parla in altro luogo (3).

L'illustre Autore specifica altrove più minutamente in che consista l'indeter-
minazione dell'essere ideale. Imprima egli paragona l'idea di questo alla celebre
tavola rasa di Aristotile. « La *tavola rasa* è l'idea indeterminata dell'ente, che è in
« noi dalla nascita. Quest'ente, che concepiamo essenzialmente, non avendo alcuna
« determinazione, è come una tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o
« scritta da carattere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno e impressione
« che in lei si faccia; il che vuol dire, che l'idea dell'ente comune si determina ed
« applica egualmente a qualunque oggetto, forma, o modo ci si presenti, mediante i
« sensi esterni ed interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro essere,
« non sono caratteri; è un foglio di carta bianco, ove nulla era scritto, e nulla quin-
« di leggervi potevamo: questo foglio bianco ha la sola suscettibilità (potenza) di
« ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza partico-
« lare (4). » La proprietà dell'ente ideale è adunque di non aver termini. « L'*essere*
« da noi intuito per natura, è presente al nostro spirito in uno stato imperfetto....Ciò
« che manca alla perfezione dell'essere da noi intuito per natura, sono i suoi *termi-*
« *ni*. Noi concepiamo quest'attività, che si chiama *essere*, ma non veggiamo, dove
« ella riesca, a che ella si termini: come se noi sapessimo bensì che un uomo lavora,
« ma non sapessimo che cosa quell'azione dell'uomo ha per oggetto e per termine,
« se lavora una statua, una pittura, od altro. Non capendo dunque noi per natura
« ove termini quell'attività, che concepiamo e chiamiamo *essere*, avviene che 1° l'in-
« tuizione di questa attività non ci può far conoscere per sè sola veruna causa reale,
« perchè le cose reali sono altrettanti termini di quell'attività, che si chiama *essere*.
« 2° L'essere da noi intuito per natura, è *indeterminato*, che viene a dire privo de'ter-
« mini suoi; *universale*, in quanto che è atto a ricevere tutti que' termini, ch'egli
« non ha; *possibile*, o sia in potenza, in quanto che non ha un atto terminato ed as-
« soluto, ma solo un principio di atto: in somma, si raccolgono in questa sola osser-

(1) *N. Sag.*, p. 36.
(2) *Ibid.*, tom. III, p. 52.
(3) *Ibid.*, p. 24, not. 3, p. 114-119.
(4) *Ibid.*, tom. II, p. 118, e ivi not. 4.

« vazione (che *ciò che noi veggiamo per natura, è la prima attività, ma priva
« de' termini suoi, co' quali solo ella si natura, e formasi una real sussistenza*)
« tutte quelle qualità, che noi nel corso di quest' opera abbiamo attribuite all' essere
« in universale (1). » « Noi veggiamo l' essere per natura: fatto primigenio. Questa
« vista dell' essere però è imperfetta: e questa imperfezione consiste nel veder noi
« quell' attività che si chiama essere, nel suo principio, ma non ne' suoi termini,
« ne'quali ella si compisce e si assolve. Quindi l'*essere*, non veggendolo noi compito
« ed assoluto, egli è l' essere *comunissimo*, cioè un essere, che può terminare in in-
« finite cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali. Questi termini dell' essere da
« noi percepiti, sono le cose reali. Il nostro sentimento od una sua modificazione che
« noi proviamo, è uno dei termini dell' essere da noi intuito naturalmente. Pel senti-
« mento adunque noi conosciamo le cose, o sia i termini dell' essere stesso....Quando
« noi abbiamo veduto l' essere terminato in un sentimento, noi abbiamo percepito
« (mediante il senso) un essere individuale, ed è ciò che chiamammo *percezione
« individuale*. Ma quando noi consideriamo quel sentimento (termine dell' essere)
« unicamente come possibile a rinnovellarsi un indefinito numero di volte, allora ab-
« biamo l' *idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo un dato termine, in cui
« può terminar l' essere. . . . L' *essenza* della cosa è ancora una cosa ideale; ell' è
« un' attuazione e determinazione dell' essere, ma non completa ancora, poichè l'es-
« senza può terminare ella stessa ad uno e talora ad infiniti individui: questi attuano
« e compiscono ad un tempo l' essenza e l' essere da noi cognito, e sono a noi dal
« solo sentimento presentati, ove si parli di esseri reali, finiti e contingenti. Il termine
« ultimo dell' essere è la *sussistenza*: questa è l' atto compito dell' essere: l' essenza
« dunque e l' essere comunissimo non è che la cosa in potenza, *l' essere iniziale*
« delle cose. . . . Avendo noi *l' essere iniziale* a noi per natura presente; ove sen-
« tiamo un sentimento, un' azione qualunque, riconosciamo questo per finimento e
« termine di quell' essere, che già avevamo naturalmente in noi concepito. E in que-
« sto raffrontamento e accorgimento consiste la natura del conoscere (2). » « L'esse-
« re, come ci stà presente essenzialmente allo spirito, è incompleto: questa mancanza
« di compimento abbiamo trovato consistere nel mancare de' suoi termini, e nell'esser
« quindi un *essere iniziale*. e medesimamente un essere comune, perchè mancando
« de' termini suoi è atto naturalmente a terminarsi e completarsi in infinite manie-
« re (3). » « Il veder l' ente in idea o in disegno, che cosa vuol dire, se non veder
« l'ente in un cotal suo principio, nella sua mera possibilità? Ma se quest'ente stesso
« il penso già realizzato, egli è l' ente di prima, ma non in modo iniziale, ma pie-
« nissimamente conosciuto. . . . Gli enti finiti non sono che l'ente ideale realizzato in
« un modo finito e limitato: Dio all' incontro è l' ente ideale realizzato pienissima-
« mente (4). » « In percependo i singolari uomini, noi li abbiamo percepiti, come
« enti, li abbiamo considerati, come realizzazioni parziali dell' ente ideale, indefinito
« e universale, e però mediante questa relazione comune, come aventi una natura
« comune: abbiamo in una parola percepito questa natura comune indivisa dalla
« sussistenza di ciascheduno (5). »

Io confesso che nel cercare il senso preciso di tutti questi passi, e nel conferirli colle altre parti del sistema rosminiano, mi trovo in un' ambiguità grandissima. Imperocchè, che cosa vuol dir l' Autore, affermando che l' ente ideale esclude la sussistenza? Vuol egli dire che l' idea dell' ente ideale non sussiste? Ovvero solamente

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 117, 113.
(2) *Ibid.*, p. 114, 115.
(3) *Ibid.*, p. 252.
(4) *Il Rinnov. della filos. in Ital. prop. dal Mamiani ed esam.*, Milano, 1836, p. 621.
(5) *Ibid.*, p. 526.

che non sussiste l' ente ideale rappresentato dall' idea ? Nel primo caso, l' idea dell' ente ideale sarebbe il nulla, cioè l' opposto dell' ente; assurdo enorme, che certamente non può cader nello spirito dell' illustre Autore. Resta adunque che egli voglia dire l' idea dell' ente reale sussistere veramente, ma non rappresentare alcuna cosa sussistente; tanto che ella esprima solo l'ente possibile. Ma io chieggo, se questa idea, rappresentando ogni ente, non dee principalmente rappresentare sè stessa; e siccome tale idea sussiste, ne segue che qualche cosa di sussistente verrà da essa rappresentata. Non vedo che ci sia modo di uscire da questo dilemma. O l' idea dell' ente è nulla, o è qualche cosa. Se è nulla, non occorre più filosofare: se è qualcosa, ella è certo qualcosa di sussistente; poichè sussistente nel linguaggio del Rosmini è sinonimo di reale. Ed essendo sussistente, ella dee certo rappresentare la propria sussistenza, poichè una idea, che non rappresentasse sè stessa, sarebbe in contraddizione seco; dee rappresentar qualche cosa di sussistente, e di reale, poichè fuori del reale e del sussistente non v'ha che il nulla; e il nulla non può meglio rappresentarsi, che sussistere. — Ma l' Ente ideale è l' ente possibile, e il possibile non sussiste, perchè se sussistesse, sarebbe reale, e lascerebbe di essere possibile. — Rispondo che la possibilità stessa è una somma sussistenza, e una somma realtà; la quale è possibile, in quanto si riferisce a un termine estrinseco, ma è reale, in quanto questa relazione non potrebbe darsi, se non si fondasse in un soggetto reale ed assoluto. La possibilità importa un'attinenza del necessario col contingente, e presuppone la virtù creatrice: ella si fonda sul concetto di creazione, per cui i due estremi della formola ideale insieme s' intrecciano. Perciò l' ente ideale dell' illustre Rosmini dee pur essere supremamente reale, cioè assoluto; e l'aver voluto disgiungere queste due nozioni è uno dei vizi fondamentali del suo sistema, e la cagion principale delle contraddizioni, che ci pare di ravvisarvi. Il qual vizio nacque dal metodo psicologico, con cui costantemente procede l' Autore.

Dunque per tornare al senso dei passi sovrallegati, dico che se questi si pigliano a rigore, è forza inferirne che il Rosmini neghi la sussistenza all' idea medesima dell' ente ideale, e quindi abbia questa idea per un mero nulla. Infatti, se l' ente ideale esclude ogni sussistenza, se è comune a tutte le cose, e non proprio di nessuna, se è la perfetta indeterminazione, e tuttociò che sussiste dee essere in qualche modo determinato; séguita che l' idea stessa rappresentativa di questo ente sia destituita di sussistenza, e di realtà, e almeno obbiettivamente sia un mero nulla. Altrimenti l' ente ideale sarebbe anco reale, e crollerebbe tutto il sistema dell' Autore. Dico almeno obbiettivamente; perchè il fare di questo concetto un nulla subbiettivo e obbiettivo, sarebbe un espresso nullismo, che non può certo essere professato dall' italiano filosofo. Egli è vero che il nullismo non si può evitare, anche facendo di tale idea una forma subbiettiva, come testè mostreremo, e l' Autore stesso l' ha avvisato in altri luoghi; ma siccome in tal caso il nullismo è palliato, si capisce come uno scrittore possa momentaneamente cadervi, tratto dalle esigenze logiche della sua dottrina. E che ciò sia succeduto al Rosmini, veggasi dai passi seguenti. Discorrendo delle proprietà dell' ente ideale, egli stabilisce, che è *perfettamente semplice* (1). Questa semplicità consiste nell' escludere ogni giudizio. « Quest' idea è perfettamente *semplice*...è una pura intuizione intellettuale, priva di ogni giudizio... E « veramente, quand' io dico *esistenza in universale*, che cosa esprimo io con questa « frase ? Affermo io qualche cosa ? Nego io ? Nulla di ciò. Pensare una cosa in universale (l' essere,) non è pur pensare, che un qualche cosa sussista. Se io pensassi, che un qualche cosa sussistesse, io mi potrei ingannare: forse potrebbe quella cosa non sussistere: si dà la possibilità del contrario. Pensare una cosa in uni-

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 30.

« versale, è forse un pensare questa o quella cosa ? Nè pure. È pensare a nessuna « cosa determinata: è pensare alla possibilità di una cosa qualunque. E che è la pos- « sibilità ? Non è che la pensabilità. Cioè non è che un'entità *sui generis*, che serve « di lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o pugna interna (1). » Se l'ente ideale esclude ogni affermazione, ogni giudizio, ogni sussistenza, e per ciò appunto rimuove ogni pericolo d'inganno, certo un tal ente non si può concepire come una cosa distinta dall'anima, ma dee immedesimarsi col pensiero stesso, che lo contempla. La subbiettività dell'idee non potrebbe essere più chiaramente significata.

Questo punto di dottrina si connette con un altro, che merita di essere attentamente avvertito. L'ente ideale, secondo l'Autore, è da una parte il solo termine del nostro conoscimento, la sola cosa, che sia veramente conoscibile: gli enti reali, noi possiamo sentirli, ma non conoscerli. D'altra parte, l'ente ideale non essendo reale, ed escludendo ogni sussistenza, ne segue questa singolar conclusione, che noi non conosciamo alcuna cosa sussistente, e che lo spirito nostro ha il privilegio di apprendere coll'intelletto ciò che non è veramente, ma che quanto alle cose reali, esse gli sono del tutto impenetrabili. Odasi l'illustre Autore: « L'*essere*, che nella mente « riluce, non si presente, come sostanza, cioè come un essere sussistente e perfetta- « mente compito; e di ciò nasce, ch'egli sia *comunissimo* . . . Ora tutte l'altre cose « non sono conoscibili, se non per l'*essere*. Quindi è, che la nostra cognizione nello « stato presente è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge e « percepisce nessun essere sussistente e singolare. In fatti non v'ha alcun essere sin- « golare che sia conoscibile per sè stesso, ma ciascuno ha bisogno di esser fatto co- « noscibile dalla sua relazione coll'essere comunissimo (2). Io notai, che *materia* « delle cognizioni non potevano chiamarsi se non i sussistenti individui di una specie, « le *sussistenza* sola formava la materia della cognizione: vidi, che la specie sola « (*idea*) era l'oggetto dell'intelletto; e che la sussistenza non entrava in alcuno in- « telletto, non era per sè conoscibile. Ma se la sussistenza non è per sè conoscibile, « non si percepirà dunque? Si percepisce, ma con un atto essenzialmente diverso da « quello onde si intuisce la specie od idea: con un atto, che non è egli stesso per sè « cognizione. Quest'atto appartiene al mondo delle realità, e non a quello delle i- « dee. Il mondo delle realità è tutto fatto di *sentimenti*, di *azioni*, e di *passioni*; « ma il mondo delle idee non ha nè passioni nè azioni; egli è tutto fatto di *notizie* o « cognizioni. La percezione adunque delle cose reali è una passione nostra, prodotta « (nel sentimento) da una azione loro in noi. Ma fin qui non v'ha nulla di cono- « scitivo, siamo nel perfetto buio. Come passeremo alla luce? La percezione delle « cose reali, delle sussistenze, è fatta in noi. Ora essa ha in noi un rapporto colle « idee, col mondo ideale, il quale è pure in noi. Qual è il fondamento di questo rap- « porto? L'unità assoluta del Noi. Noi abbiamo da una parte la percezione al tutto « oscura della *sussistenza*, dall'altra noi stessi pure abbiamo l'intuizione dell'*idea*: « confrontiamo adunque nella nostra unità la percezione, la passione nostra coll'idea « intuita; e mediante questo confronto, diciamo a noi stessi: la percezione è una rea- « lizzazione dell'ideale da me intuito. In tal modo la percezione riceve luce; e la « sussistenza della cosa, sebbene in sè tenebre, viene illustrata, secondo la maniera « di dire scolastica, nel quale stato piglia il nome di *percezione intellettiva*. Che « cosa è adunque quest'atto? Non semplicemente un'intuizione di un'idea, ma « un'*affermazione*, un giudizio: l'idea riman quella di prima; non si aggiunge « veramente e propriamente parlando un oggetto intellettivo, ma solo si fa una fun-

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 33.
(2) *Ibid.* p. 147. Vedi pure la nota della stessa pagina.

« sione di un altro principio, del principio applicante la cognizione (l' idea), princi-
« pio attivo, appartenente egli stesso al mondo reale, e non all' ideale, principio, che
« preso in generale qual attività, che si parte poi in un complesso di funzioni, de-
« nomino *ragione*. La *sussistenza* dunque delle cose è esclusa dalla *conoscenza*
« propriamente detta; non appartiene punto nè poco all' intelletto, considerato come
« recettivo degli enti intelligibili, perchè dall' intelletto è essenzialmente escluso il
« reale, e non è che la sede dell' ideale. Ma se la *sussistenza* delle cose non è ente
« intellettivo, se è esclusa dall' intelletto; è però essa sola la sussistenza, che ha que-
« sta esclusione e nulla più. Tutte le qualità delle cose accidentali o sostanziali han-
« no ugualmente l' essenza intellettiva, l' idea, e però tutte appartengono alla cogni-
« sione pura e formale (1). » Questo connubio fra la materia e la forma è altrove
così descritto dal Rosmini: « La materia considerata in sè stessa (il fatto, l' essere
« semplicemente preso, e il sentire) è un' attività diversa dal conoscere e molto più
« dalla forma della cognizione. Quindi ancora ho detto, che la materia della cogni-
« sione divisa dalla cognizione stessa, rimane incognita, e su di lei non può cadere
« questione di sua certezza, perchè la certezza è solamente un attributo della cogni-
« zione. Ciò adunque che s' identifica colla forma della cognizione, è la materia della
« cognizione, in quanto è cognita; e questa cognizione succede appunto con un
« atto, mediante il quale ella s' identifica colla forma, perchè lo spirito in tal atto
« non fa che considerar quella materia relativamente all' essere, e vederla nell' es-
« sere contenuta, come una attuazione e termine del medesimo. Per tal modo, pri-
« ma che la materia sia cognita, ella è tale, di cui noi non possiamo tener discorso;
« ma quando è già a noi cognita, ella ha ricevuto coll' atto del nostro conoscimento
« una relazione, una forma, un predicato, che non avea prima, e in questo predicato
« consiste la sua identificazione coll' essere; perocchè si predica di lei l' essere, e in
« questa predicazione stà l' atto, onde noi la conosciamo. Sicchè poi ci sembra, con-
« siderando la *materia* già *cognita*, ch' ella abbia in sè medesima qualche cosa di
« comunissimo con tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comunissima è
« per lei acquisita e ricevuta dalla mente nostra, è una relazione ch' ella ha colla
« mente, non reale in essa, ma reale solo nella mente stessa (2). » Lascio stare la
ripugnanza di questo paragone, che si dee fare tra due termini, l' uno dei quali è
perfettamente ignoto, o non è noto altrimenti, che in virtù dell' altro, e in quanto è
già con esso unito, e mi contento di notare nei detti passi, che, secondo l' Autore, il
reale delle cose è affatto inaccessibile alla cognizione, e che questa non può appren-
der nulla, se non l' ideale, cioè quello che al parer del Rosmini, non che essere
reale, è assolutamente opposto a questa proprietà. Si avverte eziandio, che *la cer-
tezza*, essendo *solo un attributo della cognizione*, e non potendo cadere nella ma-
teria delle cose, non appartiene al reale, ma solo all' ideale, cioè al suo contrario;
onde le sole cose certe, che si trovino al mondo, o almeno quelle, di cui possia-
mo accertarci, non sono già le cose che sussistono veramente, ma quelle che pos-
sono sussistere.

Il lettore mi perdonerà, se moltiplico le citazioni; ma elle sono necessarie, per
ben chiarire la mente dell' Autore. Altrove egli ripete le cose già dette con termini
ancor più efficaci. « Se l' uomo placidamente considera tutte le cose sussistenti a lui
« cognite, gli dee esser facilissimo a veder per questo, che in esse non v' ha nulla di
« ciò che si chiama *conoscenza*. E pure questa conoscenza è, qualunque cosa ella
« sia, perocchè egli veramente conosce. La *conoscenza* adunque e la *sussistenza*
« delle cose, non hanno niente di simile o di comune in fra di loro. Convien dun-

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 499, 500.
(2) *N. Sag.*, tom. III, p. 110.

« que dire, che *la conoscenza* sia una cotal forma, un cotal modo di essere diverso « e in opposizione colla *sussistenza*, perocchè nel concetto di ciò che sussiste ella « non si comprende, anzi da lui viene interamente esclusa, come dal sapore è escluso « il suono. Se dunque *la conoscenza* stà in opposizione delle cose, convien indurre « sicuramente, che essa conoscenza non può risultare nè formarsi da nessuna delle « sussistenze a noi cognite, e però nè dal mondo materiale, nè dall' anima nostra, « ma che vi dee essere un altro principio *sui generis*, onde la conoscenza procede, « principio, la cui essenza mantenga una cotale diversità ed opposizione a tuttociò « che esiste. Ora cotesto principio, che non si può da noi noverare nel numero delle « sostanze reali, nè in quello de' loro accidenti, è appunto *l' ente intelligibile*, la « possibilità logica o possibilità delle cose, l' essenza, l' idea (1). » Ora io chieggo, qual sia il risultato ultimo di queste dottrine, non già secondo la mente del religiosissimo Autore, ma secondo il rigore del ragionamento, se non il nullismo? Se la certezza non appartiene che alla conoscenza; se la conoscenza non riguarda la materia degli oggetti, ma solo la loro forma; se questa forma consiste in una mera possibilità o pensabilità, che non ha nulla di obbiettivo, di reale, di sussistente, e che anzi è contrarissima a tutte queste doti; come mai l'uomo avrà il diritto di affermare, che sussiste qualcosa distintamente dall' atto del suo pensiero? Si dirà forse che la realtà appartiene alla materia, e ci è rivelata dalla sua unione colla forma? Tal pare in effetto essere l' intendimento dell' Autore; ma esso contraddice ai principii del suo sistema. Imperocchè, secondo questi, la materia non è pensabile per sè stessa, non è conoscibile, e trae tutto il valore che ha, rispetto agli spiriti creati, dal suo consorzio colla forma, cioè coll' ente ideale, che è la fonte di ogni certezza, e di ogni evidenza. Dunque la realtà, se è un elemento pensabile, deriva dalla forma nella materia, e non viceversa; che è quanto dire, la materia essere reale, perchè è unita colla forma, e non la forma essere reale, perchè è congiunta colla materia. La realtà è la verità, e il vero è ciò che è: la realtà dipende adunque dall' idea dell' ente, e non si può attribuire alle cose materiali, se non in quanto esse partecipano dell' ente stesso. Se dunque l' ente ideale non è altro, rispetto a noi, che un mero possibile, se è destituito di sussistenza, se non inchiude alcuna realtà, anzi la sua essenza consiste nell'escluderla, esso non potrà dare alla materia un elemento, di cui è privo, e la realtà non potrà meglio competere alla materia accoppiata colla forma, che a ciascuna di queste due cose separatamente prese. Insomma o la realtà procede dall' ente ideale, o non ne procede. Nel primo caso, l'ente ideale dee contenere la realtà in sè stesso, dee anche essere reale, concreto, sussistente, e crolla tutto il sistema dell' Autore. Nel secondo caso, la realtà non si può più trovare in nessun luogo, poichè tutta la conoscibilità delle cose, tutta la loro verità, evidenza, certezza, tutto il valore ed il peso che esse hanno, riguardo al pensiero nostro, proviene dall' ente ideale, fuori di cui non v' ha nulla di pensabile. Non credo, che si possa uscire da questo dilemma.

Che la materia riceva la pensabilità e l' essere dal suo connubio colla idea o forma, è dottrina antichissima, che l' illustre Rosmini ha tolto dagli Scolastici, questi da Aristotile, Aristotile da Platone, e Platone dalla dottrina ieratica degli Orientali. Ora in questa dottrina v' ha del vero e del falso. Il vero si è, che in effetto la materia, cioè l' esistente, riceve dalla forma, cioè dall' Ente, l' intelligibilità e l' esistenza, mediante l' atto creativo. Ma i filosofi orientali, ed i greci, che calcarono le loro vestigie, aveano smarrito il dogma della creazione, sostituendovi l' emanazione o altra produzion panteistica, e corrompendo essenzialmente la formola ideale. Quindi ne nacque il falso, che macchia la loro teorica. Imperocchè, se la materia non è creata dal-

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 506, 507.

la forma, o ella non sussiste realmente, e in tal caso il panteismo idealistico è inevitabile; ovvero ella sussiste, ma come una emanazione, o un modo o un attributo della sostanza unica. Secondo questo presupposto, la materia riceve l'essere dalla forma, in quanto è una modificazione di questo medesimo essere: la sola realtà è la forma, e la materia non è reale, se non mediante il suo connubio con essa forma, cioè coll' Ente, unica sostanza che si trovi al mondo. Vedesi qui la confusione del necessario col contingente, dell' Ente coll' esistente, nata dalla negazione dell' atto creativo; imperocchè ogni qualvolta si rigetta la creazione, l' esistente e l' Ente debbonsi accomunare insieme col concetto astratto di essere, e la realtà della materia si dee considerare, come identica numericamente e specificamente alla realtà della forma, e quindi, non già come una creazione, ma come un efflusso, una comunicazione, una partecipazione di essa. Tal è in sostanza il sistema dei Platonici e dei Peripatetici; e tal pure è quello dell' inclito Rosmini, che, senza avvedersene, fa dietreggiare la filosofia fino al gentilesimo, e l' innesta sovra il principio panteistico, e distruttivo della creazione. Al che egli fu indotto dal suo metodo filosofico; cioè dal psicologismo; il quale, pigliando le mosse dal concetto astratto di essere, applicabile tanto all' Ente quanto all' esistente, è costretto a fare di queste due idee una idea sola, e quindi ad aprire il varco al nullismo, o al panteismo. Abbiamo già infatti veduto; che il Rosmini confonde l' idea d' ente con quella di esistente (1). Egli piglia quindi l' idea di ente come ugualmente applicabile a Dio e alle creature. « *L'essere,* » dic' egli, « ha due rispetti, in cui mi« rar si può, verso di sè, e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo ri« spetto, e considerando puramente l' essere in sè, noi abbiamo trovato che è solo « iniziale; di che avviene, ch' egli sia da una parte similitudine degli esseri reali fi« niti, dall' altra similitudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi predicare di « Dio e delle creature, come dissero le scuole, univocamente; poichè nascondendoci « i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso modo, « o in Dio o nelle creature (2). » Ma se Iddio differisce dalle creature, solo in quanto lo stesso essere è terminato in diversi modi, chi non vede, che si dee essere nullista o panteista? Si è nullista, se si afferma, che questo essere ideale, in cui tutto l' essere consiste, escluda ogni realtà e sussistenza, come nei testi preallegati dell' Autore; si è panteista, se si dà a questo essere ideale la realtà, anzi una realtà assoluta, come fecero in gran parte gli antichi filosofi greci e orientali, e come vedremo aver fatto lo stesso Rosmini in altri luoghi, che recheremo più innanzi. E non è da maravigliare, che il sagace e religiosissimo scrittore, forzato dal suo metodo a scegliere fra gli opposti eccessi del nullismo e del panteismo, e avendoli del pari in orrore, si mostri vacillante fra le due sentenze, e sdrucioli tratto tratto dall' una all' altra, senza fermarvisi, per voler tenersi discosto da entrambe.

Il psicologismo, lo ripeto, è la causa di queste angustie, e di questi traviamenti filosofici. Chi procede per questa via, essendo necessitato a muovere da un fatto della coscienza, non può levarsi al di sopra dell' idea astratta e riflessa dell' ente in universale: questo è il più alto punto, a cui possa appiccare il filo de' suoi discorsi. Ora, se egli considera questo ente astratto, come sussistente, reale, assoluto, e lo deifica, egli è panteista; se lo tiene per una mera astrattezza, destituita di realtà, siccome d' altra parte, lo reputa per unico fonte della conoscenza, e non ha fuori di esso alcun puntello, a cui appoggiare il suo discorso, egli riesce di necessità al nullismo. Il solo spediente per evitare questo doppio scoglio è il metodo degli ontologisti. I quali, pigliando le mosse dall' Ente concreto e assoluto, trovano l' intelligibilità e la realtà suprema nel primo punto del loro processo; la quale intelligibilità e realtà si tragit-

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 21 e al. passim.
(2) *Ibid.*, tom. III, p. 328, 329.

ta negli altri obbietti, non già per alcuna comunicazione emanatistica o panteistica, ma in virtù dell'atto creativo. Imperocchè l'Ente assoluto ci si manifesta, come creante; e perciò la percezione dell'esistente ci è data con quella dell'Ente, ed è figliata da essa, come l'esistente è prodotto dall'Ente creatore. Questa cognizione primitiva e intuitiva dell'Ente e dell'esistente non consiste già nell'applicazione di un concetto astratto, ma nell'apprensione immediata di un concreto; è la percezione nel senso della scuola scozzese. L'idea astratta è una notizia secondaria, che si acquista per opera della riflessione esercentesi su quell'intuito primitivo. Vedesi adunque che il Rosmini segue il processo di tutti i psicologi, che colle loro analisi destituite di dati ontologici, guastano la scienza dei principii, falsificano eziandio quella dello spirito umano, confondono la cognizione secondaria e riflessa colla cognizione primaria e intuitiva, e si tolgono i mezzi di risolvere adequatamente il loro prediletto problema dell'origine delle cognizioni. Niuno certo mostrò più ingegno del nostro valoroso Italiano in questa ricerca, nè trasse miglior partito dal psicologismo; che se egli, ciò non ostante, non colse nel segno, e non potè evitare le ambiguità e le contraddizioni, se ne dee solo incolpare il metodo da lui eletto.

Se l'ente ideale esclude ogni realtà e ogni sussistenza, e non v'ha niente di conoscibile, fuori di esso, la conseguenza rigorosa di questa dottrina è uno schietto nullismo. Ma il nullismo perfetto è un sistema troppo assurdo, da poter cadere anche per un solo istante in uno spirito assennato; perciò si suol velare per ordinario colle forme di quel realismo subbiettivo, che non se ne svaria per la sostanza, ma pare a prima fronte plausibile e fondato. Il quale consiste a considerare il vero, il reale, l'ente, come qualche cosa di mentale, di subbiettivo, di proprio dell'animo nostro; qualunque sia la forma speciale, con cui si particolarizzi, e s'incarni il sistema. Tal è quello scetticismo dimezzato e relativo, che da Protagora fino ad Emanuele Kant regnò da principe in tutte le scuole eterodosse, e che regna ancora fra' razionalisti dei dì nostri, quali siano del resto le loro parole e le loro promesse. Imperocchè essendo essi psicologisti, ripetendo la scienza dell'oggetto da quella del soggetto, e fondando il necessario sul contingente e l'assoluto sul relativo, sono costretti a subbiettivare tutte le cognizioni, e a considerare la verità, come l'espressione del proprio pensiero. Il Rosmini non potea evitar questo scoglio; e benchè, come uomo piissimo, egli si adoperi di obbiettivare il suo ente ideale, come vedremo fra breve; tuttavia la dialettica lo incalza, lo spinge verso l'abisso, dal quale non può salvarsi altrimenti, che ripugnando ai proprii dettati. Imperocchè, se l'ente ideale non è, se non una mera astrazione, spogliata di realtà e di sussistenza, come potrebbe sussistere fuori dello spirito? O dunque un tal ente non si trova in nessun luogo, o è una mera appartenenza dell'animo umano. E già il Rosmini pare inclinato a questa sentenza, dove stabilisce che l'idea dell'ente è innata (1); imperocchè, sebbene nel nostro senso l'Idea si possa chiamare innata, senza pregiudizio della sua obbiettività, in quanto cominciò col primo atto del pensiero a risplendere allo spirito, tuttavia, quando ella è ridotta a un concetto astratto, non si può aver per ingenita, se non in quanto aderisce alla mente, come una sua modificazione. E se tal sia veramente la sentenza, non dirò già del Rosmini, ma di qualche luogo delle sue opere, lo giudicherà il lettore. Parlando egli dell'elemento comune, che si trova nelle cose, così discorre: « Ci sembra, considerando la *materia* già *cognita*, ch'ell'abbia in sè medesima qualche cosa di comunissimo con tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comunissima è per lei acquisita e ricevuta dalla mente nostra, è una relazione ch'ella ha colla mente, non reale in essa, ma reale solo nella mente stessa (2). » Direte forse che questo

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 60-66.
(2) *Ibid.*, tom. III, p. 110.

elemento mentale non è l'idea dell' ente, ma il concetto relativo del comune, nascente da quella? Ma questa interpretazione non mi pare accordabile con ciò, che soggiunge l'Autore: « Il che non essendo stato bastevolmente considerato da Aristotele, « e da altri tali, fu cagione, che s'avvisassero poter la mente procacciarsi l'idea del« l' essere coll' astrazione di ciò, che era comunissimo nelle cose,(materia della co« gnizione), mentre anzi la mente stessa era quella, che poneva questa qualità comu« nissima nelle cose (materia della cognizione,) e da esse togliendola, non faceva, « che ritogliere il suo proprio; perocchè, come dissi, ciò che nelle cose v' ha di *co« mune*, non è altro, che un risultamento della relazione ch' esse hanno colla mente « intelligente (1). » Dunque la mente pone negli obbietti non solo la relazione del comune, ma la qualità comune, la quale non può esser altro che l' ente stesso ideale.

In un altro luogo, egli nega che l' ente ideale sia una modificazione della mente, e tuttavia afferma che risiede solo nella mente stessa. Questo passo mi pare importante, e benchè lunghetto, credo di doverlo porre tutto quanto innanzi agli occhi del lettore: « L' essere, come ci sta presente essenzialmente allo spirito, è incomple« to: ..... Ora da simigliante limitazione si trae questa conseguenza, che quell' es« sere non mostra di sè altra sussistenza, che nella mente, cioè che ci si presenta, « come un oggetto alla mente, e nulla più. E qui conviene attendere sottilmente, per « non confondere insieme due cose al tutto distinte. Altro è il dire *un essere men« tale*, altro il dire *una modificazione della mente*, quasichè quest' essere, che noi « veggiamo non sia nulla più, che noi stessi modificati. Confesso che è alquanto diffi« cile a distinguere queste due cose, e che tale distinzione è quasi al tutto ignota « ne' nostri tempi; ma ella non è meno vera per questo, nè meu rilevante. Io ripeto « ciò che ho tante volte detto: il filosofo non dee rifuggire alla vista de' fatti; dee « ammetterli, ammetterli tutti, dee anche analizzarli e riceverne di buon animo il « risultamento: egli può ben dire, io non intendo; può maravigliarsene a suo grado; « ma pure dee accettarli, e non presumere, che una cosa sia nè più nè meno quale « egli se l' è prefigurata: poichè l' uomo non può impor leggi alla natura, ma rico« noscerle qual sono, e istruirsene colla loro contemplazione: altramente non giun« gerà ad un vero sapere, ma piglierà oggi ciò, che domani gli sfuggirà di mano, « conosciuto come una sua svista, una sciocchezza (2). » Queste osservazioni sono vere e sensate, e applicabilissime in ogni caso, salvo quando si tratti di una manifesta contraddizione. Imperocchè se altri dovesse ammettere delle ripugnanze, perchè gli paiono fondate sul fatto, la logica sarebbe ita. Si tratta adunque di vedere, se una cosa, la quale non ha sussistenza di sorta fuori della mente, qual si è l'ente ideale del Rosmini, possa essere altro, che una modificazione della mente stessa. Io sostengo, che l'affermativa in questo caso è espressamente contraddittoria. Al Rosmini pare il contrario; e vedremo ben tosto le sue ragioni. Del resto, non creda il lettore che rigettando l' applicazione presente del suddetto principio fatta dal Rosmini, io ripudii il principio stesso, o voglia stiracchiare i fatti, per sottoporli al raziocinio, o pretenda di rivocare in dubbio que' fatti reali, che l' Autore ha illustrato colle sue analisi. Io sono amicissimo dei fatti, e nemico mortale delle esclusioni temerarie o arbitrarie; ma sono pure nemico delle ipotesi, che contraddicono ai fatti appurati, e delle chimere. E chiamo chimere i fatti apparenti, partoriti dai presupposti, dalle fantasie, dalle preoccupazioni. Il Rosmini nel presente luogo, e in quelli, che riferirò seguitamente, mi parla di un fatto, che trovo evidente, e impossibile a negarsi; qual si è l'obbiettività dell' ente ideale. Ma a costa di questo fatto, egli crede di vederne un altro, e afferma che l' ente ideale, benchè obbiettivo, è una mera astrattezza, e non sussiste

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 110, 111.
(2) *Ibid.*, p. 316, 317.

fuor della mente. Io rigetto questo fatto, perchè ripugna diametralmente al primo: ma siccome un uomo ingegnoso, come il Rosmini, non può ammettere un fatto falso, che non abbia qualche apparenza di verità, mi credo in obbligo di cercare, in che consista questa apparenza, e di spiegare l'illusione, che ne deriva. E trovo ch' essa risiede nella confusione del concetto riflesso colla percezione intuitiva, confusione nata dall' aver sostituito il metodo psicologico all' ontologico. Per tal modo io concilio l'apparenza del fatto col fatto stesso, e osservo il consiglio assennato del Rosmini, senza contravvenire ai precetti inesorabili della buona logica. Ma seguitiamo.

« Tornando dunque al proposito nostro, è l' analisi accurata del primo fatto « della mente, qual è quello dell' intuizione dell' essere, che ci dà queste due verità, « cioè ch' egli 1° è un essere mentale (oggettivo,) e non un essere sussistente in « sè, e ch' egli 2° non è tuttavia una semplice modificazione della mente. — 1° E « veramente egli è un essere mentale, e non ancora un essere sussistente in sè fuor « della mente. Che vuol dire *un essere mentale* ? S' intenda bene; vuol dire un es« sere, che ha la sua esistenza nella mente per modo, che ove noi supponessimo non « esistere qualche mente ov' egli fosse, la sua esistenza ci sarebbe inconcepibile; « poichè noi non conosciamo di lui il modo come egli è (se pur è) fuor della mente, « ma puramente il modo com' egli è nella mente; non conosciamo l' atto del suo « esistere in sè, ma solo l' atto del suo esistere nella mente nostra (1). » Ma io chieggo, se quest' essere mentale è qualcosa di sussistente fuori dello spirito, ancorchè s' ignori il modo di questa sussistenza ? Se è qualcosa di sussistente, benchè conosciuto in modo vago e indeterminato, non è un mero essere mentale. Se non è, non può aversi, che per una modificazione della mente. La qual modificazione avrà, se vuoi, una relazione obbiettiva, in quanto mi rappresenta un non so che di generico, e distinto da essa mente; ma siccome questa rappresentanza non sussiste fuori del soggetto, non può avere un valore legittimamente obbiettivo, nè partorire una obbiettività reale, ma solo una obbiettività apparente, invalida fuori del soggetto, come quella della filosofia critica. « Ora, bene intesa questa definizione, egli è per sè « manifesto, che l' essere iniziale, l' essere comunissimo presenta al nostro spirito « una semplice possibilità, non alcuna sussistenza; quasi direi un progetto di essere, « ma nessun essere veramente completo e in sè attuato. A conoscer dunque, che l'es« sere innato è un semplice principio logico, una regola direttrice del nostro spirito, « un' idea, un' essenza mentale, e non ancora un essere reale e sussistente, basta « esaminare ed analizzare imparzialmente quest' essere che noi naturalmente veg« giamo, il quale appunto perchè comunissimo a tutti gli enti sussistenti, non è, nè « può essere alcun d' essi, ma solo fondamento di tutti. E quindi rimangono confu« tati que' Platonici antichi e moderni, i quali confusero l' ordine delle idee coll' or« dine delle cose reali, e dell' *essere ideale* fecero un Dio, come delle *essenze* od « *idee* delle cose fecero altrettante intelligenze separate, non essendo essi giunti a « conoscere la natura dell' ente mentale, il quale è pur mentale, sebbene non sia una « modificazione del soggetto limitato e finito, che n' ha la visione (2). » Si noti come l' illustre Autore rigetti da una parte l' ontologismo, e lo confonda dall' altra parte col psicologismo degli emanatisti, che deificò le idee, invece di adorar l'Idea, ed è diametralmente contrario all' altro sistema.

« 2° Dico dunque in secondo luogo, ch' egli non è una semplice modificazione « della mente; o sia del soggetto, che n' ha l' intuizione. E veramente questo vero « si manifesta pure nell' attenta considerazione dell' *essere* in universale. Nel pensiero « dell' essere noi veggiamo, che l' essere da noi pensato è un *oggetto* della mente,

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 317.
(2) *Ibid.*, p. 317, 318.

« che anzi è *l'oggettività* di tutti i pensieri della mente, come tante volte abbiam « detto. Egli è dunque per essenza distinto dal soggetto, e da tutto ciò che al sog- « getto può appartenere; egli è il lume del soggetto; egli è superiore al soggetto; il « soggetto è rispetto a lui passivo, egli è essenzialmente attivo in un modo suo pro- « prio; il soggetto percipiente è necessitato di vedere, di assentire all' essere, assai « più che l' occhio aperto di sentire gli acuti raggi del sole che ha di contro, e che « pungono la sua retina: l' essere è immutabile, è qual è; il soggetto è mutabile: « l' essere impone legge, e modifica il soggetto intuente, giacchè nell' intuizione « dell' essere entra una modificazione, un' attuazion del soggetto; ma in questa azio- « ne dell' essere dal soggetto sofferita, l' agente e il paziente sono distinti sempre, « perchè in opposizione fra loro, e la passione del soggetto è infinitamente diversa « dall' essere, nel quale termina, e col quale si unisce patendo. E tutte queste osser- « vazioni valgono a ribattere l' errore contrario a quel de' Platonici surriferiti, e di « tutti quelli, che non trovando nell' idea dell' essere un ente reale e sussistente fuor « della mente, gli negano ancora una vera oggettività, e ricorrono a dire, che sia « puramente soggettivo, cioè una pura modificazion del soggetto. L' attenta osser- « vazione adunque, posta su quest' essere, che nelle nostre menti naturalmente ri- « splende, conduce a stabilire, che *quest' essere è un oggetto essenzialmente diver- « so dal soggetto, che lo percepisce, ma che tuttavia egli non si pensa da noi for- « nito di altra esistenza, fuor solo di quella onde risplende nella mente, sicchè « rimossa ogni mente, non si concepisce più alcuna sussistenza di quell' essere, « e in questo senso si dice ch' egli è un ente mentale* (1). » In questo passo si trovano, se ben m' appongo, due gravissimi equivochi. L' uno, che l' illustre Autore fa oggettivo l' ente ideale, perchè è la rappresentazione di un oggetto vago e indeterminato. Ma l' ente ideale non può chiamarsi oggettivo, perchè rappresenta un oggetto, se non è un oggetto in sè stesso, vale a dire, se non è sussistente fuori della mente nostra. Diciamo in altri termini, che l' obbiettività, per essere reale, dee cadere non già solo sulla cosa rappresentata, ma eziandio su quella, che la rappresenta e che dipende totalmente da essa. Ora qual è il rappresentante, secondo il presupposto del Rosmini ? È la mente umana, poichè il rappresentante dee sussistere, e l' ente ideale non sussiste fuori di essa. Qual è la cosa rappresentata ? È un oggetto vago e indefinito, cioè l' ente possibile. Sia in buon' ora; ma il valore di quest' oggetto dipende affatto dal principio, che lo rappresenta; or siccome questo principio è la mente stessa, l' oggettività della cosa rappresentata può solo essere subbiettiva, come le nozioni trascendentali, anzi il *numeno* della scuola critica. Questa è adunque una oggettività apparente, e non reale. Senza che, quell' oggetto vago e indeterminato della rappresentazione, in cui essa consiste, non essendo altro che l' ente possibile; e l' ente possibile essendo l' ente pensabile; e l' ente pensabile, come tale, non avendo alcuna realtà, fuori del pensiero; l' oggettività del rappresentato non è più soda di quella del rappresentante, ed entrambe si risolvono in una subbiettività mera e assoluta. Dirà forse l' illustre Autore, che chiamando l' ente coll' epiteto di mentale, egli non allude alla sola mente dell' individuo, alla sola mente creata, ma anche alla mente creatrice ? E che quindi egli colloca l' ente ideale nella stessa mente divina presente al nostro spirito ? S' egli la pensasse in questo modo, potremmo facilmente accordar la nostra colla sua sentenza. E veramente egli pare indicarlo nei passi sovrallegati, dove dice, che *rimossa ogni mente*, l' ente ideale più non sussiste. Ma questo è il secondo equivoco, che ho accennato: la proposizione così intesa ripugna assolutamente alle altre asserzioni dell' autore. Imperocchè, se l' ente ideale sussiste nella mente divina, ne segue che sussiste fuori del nostro spirito, e che noi

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 318, 319.

apprendendolo, apprendiamo un oggetto sussistente e reale, apprendiamo il contenuto nel contenente, cioè l'idea nostra nell'Idea divina, il che, come vedremo, è espressamente negato dal nostro filosofo.

Il quale conchiude il suo ragionamento, così discorrendo: « Quelli che amano « di sistematizzare, immantinente entrano a dire: *Quell'essere se non sussiste in sè « (fuor della mente,) non può esser altro che una modificazione del soggetto: « qui non ci ha mezzo.* Questo sentenziare, questo impor leggi alla natura, e acconciarla alla brevità del proprio vedere, è una via troppo mal sicura. Non ci può « esser mezzo? Non cerco io ora ciò; non mi curo di saper se ci *possa* essere. Ba- « stami d'aver rilevato, che l'essere, che vede la mente umana, nè è *reale e sussi- « stente* (in quanto è veduto da noi,) nè è una modificazion della mente. Se il fatto « mi dice, che nè l'uno nè l'altro di questi estremi ha luogo, io da ciò conchiodo « senza più, che un termine medio vi sarà. E al fatto dee star contenta ogni savia « intelligente persona: *ab esse ad posse datur consecutio*. Conosciuta pertanto la « natura dell'*essere*, che luce nelle menti nostre, noi possiamo dire con sicurezza, « ch'egli non contiene in sè, nè ci mostra nessun essere reale sussistente fuor della « mente (1). » Perdonimi l'illustre filosofo, ma io credo, che quando viene imputata a un autore una contraddizione, egli è obbligato a mostrare ch'essa non ha luogo; o per lo meno, ch'è assai meno evidente dei fatti, onde emerge. Certo, che tra i fatti reali non può essere reale contraddizione, e che questa, ogni qual volta occorra, è solo apparente; ma per avere il diritto di tirar questa conclusione, bisogna prima accertarsi che i fatti siano reali; poichè se l'uno di essi manca, cessa ogni ragione di tener per vana e illusoria la ripugnanza. D'altra parte, è pure indubitato, che le contraddizioni apparenti non possono mai essere evidenti; onde quando una di queste occorre, si può esser sicuro, che l'uno dei due termini è falso. Ora, che non si possa dare un mezzo nel caso dell'Autore, mi par cosa evidentissima. Imperocchè fra il sussistere e il non sussistere non v'ha via di mezzo, e ciò che non sussiste in sè o in altro è nulla. D'altra parte fra il sussistere nello spirito dell'uomo, o fuori di esso, non v'ha pure alcun mezzo; tantochè, se l'ente ideale non sussiste fuori dello spirito, come tante volte ci ha ripetuto l'Autore, esso dee sussistere nello spirito, e se sussiste nello spirito, vale a dire, se la sua sussistenza è quella di esso spirito, non può essere che una sua forma, o modificazione, o qualità, o proprietà, o comunque chiamar si voglia; perchè lo spirito sussiste come sostanza, e ciò che sussiste in virtù di una sostanza è una proprietà, o qualità, o forma, o modificazione, ovvero un effetto di essa. Vorrà egli l'illustre Autore rifiutare questo modo di discorrere per esclusione? Ma egli non può ripudiare una foggia di raziocinio, approvata da tutti i logici, e di cui si serve più volte egli stesso (2). Dirà egli che male l'adoperiamo? Ma in tal caso, gli saremo obbligati, se correggerà l'errore, in cui siamo involontariamente caduti, e mostrerà il vizio del nostro discorso.

CAPITOLO SECONDO.

L'ente ideale del Rosmini è obbiettivo, e assoluto, benchè si distingua da Dio.

Abbiamo veduto nei passi citati, e segnatamente nell'ultimo, come l'illustre Autore nel punto stesso, che negà all'ente ideale ogni real sussistenza fuori dello

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 319.
(2) *Ibid.*, tom. II, p. 60, 61. *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 413.

spirito, afferma pure, ch' egli è obbiettivo in un certo modo, e non è una modificazione di esso spirito. Abbiam pure avvertito, come questa obbiettività innestata sulla mera sussistenza del soggetto non può essere altro che apparente. e che il Rosmini fu illuso dallo stesso equivoco, in cui si fonda l'error principale del Kantismo. L'autor del quale pretese eziandio di evitare lo scetticismo, ammettendo un *numeno* obbiettivo; ma inutilmente; perchè questo *numeno* non potendosi riconoscere se non per via di un concetto, e ogni concetto nel suo sistema essendo subbiettivo, il *numeno* non può essere di più valore. Ora lo stesso raziocinio si può volgere contro il Rosmini, il quale, negando al suo ente ideale ogni sussistenza fuori dello spirito, gli dà una obbiettività solo apparente, come quella, che si fonda tutta nel soggetto. Tuttavia l'acume del filosofo italiano è troppo grande, e il suo animo troppo religioso, da non avvisare il pericolo di questa dottrina, e da non rigettarla, quando gli si affaccia nella sua schiettezza. Quindi ne nasce un nuovo ordine di contraddizioni, un nuovo genere di pericoli, che esporremo nell' articolo presente. In quello che precede, vedemmo la insussistenza dell'ente ideale condurre per forza di logica verso il nullismo: in questo, mostreremo che l' obbiettività di esso, nel senso rosminiano, conduce al panteismo, e che l' illustre Autore non ha potuto altrimenti evitare il secondo eccesso come il primo, che accumolando sofismi e contraddizioni, tanto onorevoli all' animo di lui, quanto pregiudiziali al credito del suo sistema.

Il Rosmini stabilisce di proposito l' obbiettività dell' ente ideale (1), e rigetta espressamente la dottrina contraria di Emanuele Kant, accusandola di aprire il varco allo scetticismo (2). Ma qui importa il ricercare, se attribuendo all' ente l'obbiettività, egli parli sempre di quella obbiettività insussistente e fallace, di cui testè toccammo, e che è, per quanto a noi pare, inetta a ribattere le pretensioni e le obbiezioni degli scettici; ovvero, se non intenda talvolta di una obbiettività vera. La quale non consiste e non può consistere altrove, che in una sussistenza indipendente dal soggetto; giacchè l' essere obbiettivo, e il sussistere obbiettivamente, è tutt'uno. L' inchiesta, che ci proponghiamo, si riduce dunque a sapere, se l' illustre Autore, tratto dal desiderio e dal bisogno di evitare lo scetticismo, non dimentica talfiata le cose dette, e non si risolve di dare al suo ente ideale, una vera obbiettività, facendolo realmente sussistere fuori dello spirito. Ora che la cosa sia così, il lettore potrà persuadersene, facendo avvertenza ai passi, che seguono.

« Oltre quel modo di essere, che hanno le cose sussistenti e che chiamammo *reale*, ve n' ha un altro interamente distinto, che chiamammo *ideale*. Sì; l' *essere* « *ideale* è una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si può confon- « dere nè collo spirito nostro, nè co' corpi, nè con alcun' altra cosa che appartenga « all' *essere reale*. Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere, che l' *essere* « *ideale*, o l' *idea* fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di cose, che « entrano ne' nostri sentimenti. Anzi l' *essere ideale*, l' *idea*, è una entità verissima « e nobilissima; e noi abbiam veduto di quai sublimi caratteri ella vada fornita. « Vero è, che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa quello che « sperimentiamo, cioè, che è il *lume* dello spirito (3). » Ivi si esclude pure la realtà e la sussistenza dall' ente ideale; non già, per quanto mi pare, ogni realtà, e ogni sussistenza; ma solo quelle, che nascono dai *nostri sentimenti*. Pigliando la cosa per questo verso, ne seguirebbe che l' ente ideale ha una sussistenza, e una realtà sua propria, diversa da quella delle altre cose, delle cose create, le quali ci si manifestano per attuali e sussistenti, in quanto producono in noi, come termini

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 24, 25; tom. III, p. 36 52.
(2) *Ibid.*, tom. I, p. 285-363; tom. II, p. 57, 58.
(3) *Ibid.*, tom. II, p. 135.

dell' attività loro, dei sentimenti e delle sensazioni. A questa interpretazione mi paiono favorevoli queste altre parole dell' autore: « Quando veggiamo l' ente idealmente, non veggiamo la sussistenza dell' ente (se non quella propria dell' ente ideale:) l' ente ideale adunque per noi non è che un progetto, un disegno di ente: « e quando proviamo de' sentimenti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati « però, ne' quali quell' ente in disegno si realizza: ma non veggiamo mai l' intera e « l'assoluta realizzazione di esso ente, non veggiamo eseguito pienamente il disegno, « che nell' ente ideale contempliamo (1). » Dunque l' ente ideale ha una sussistenza sua propria; dunque la sussistenza, che esclude, è solo quella dei modi limitati, fatti palesi dal sentimento, nei quali si realizza; dunque ci è conta la sussistenza di esso in qualche guisa, benchè imperfettissima, e più tosto come un disegno, un abbozzo, un ordito elementare, che altrimenti. Certo, da questa sussistenza imperfetta alla totale insussistenza obbiettiva dei passi citati nel precedente articolo, v' ha qualche divario. Altrove dice, « l' essere, che nella mente riluce non si presenta come « sostanza, cioè come un essere sussistente e perfettamente compito (2). » Ora, se non è *perfettamente compito*, cioè terminato, lo è certo in qualche modo, e quindi è in qualche modo sussistente. Notisi infatti, che secondo la dottrina dell' Autore, la persuasione della sussistenza delle cose create è il risultato di un giudizio, per cui la ragione dell' uomo accoppia l' idea dell' ente astratto splendiente all' intelletto, di cui è la forma, con una sensazione o un sentimento, che sono la materia della cognizione. La sensazione poi e il sentimento sono il termine di un' attività estrinseca, operante nel nostro animo; il quale apprende la sussistenza delle cose, in quanto in lui si termina la loro azione (3). Quindi è che l' ente ideale si dee giudicare insussistente, se non è terminato; e si dee stimare non terminato, se non esercita sul nostro spirito un'azione, come le sostanze create e le cose esteriori. Ma se all'incontro l'ente ideale operasse su di noi in qualche modo, ci rivelerebbe i suoi termini, e ci si mostrerebbe dotato di una sussistenza propria. « Se l' *essere* che nelle nostre menti ri« splende fosse compito co' suoi termini essenziali, egli sarebbe allora un singolare « percepito essenzialmente dall' intendimento nostro, perchè l' essere è di sua natura « conoscibile, anzi constituente la cognizione (4). « Imperocchè la cosa. . . che sola « è conoscibile nella sua sussistenza e individualità per così dire, è l' *essere* solo; « perchè rispetto a sè egli è particolare e individuale (5). » Il concetto della sussistenza di una cosa dipende insomma dalla sua terminazione, e questa dalla sua azione sullo spirito nostro; tantochè la sussistenza di un oggetto dee in fine in fine corrispondere alla sua attività. Ora l' ente ideale è egli affatto inattivo, in ordine al nostro conoscimento ? « L' *essere* in universale, pensato essenzialmente dalla mente, « è di tal natura. . . che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori della « mente, e quindi si può denominare un *essere mentale* o logico; ma dall' altra egli « ripugna, che sia una semplice modificazione del nostro spirito, e anzi spiega egli « tale attività, verso cui il nostro spirito è intersmente passivo e suddito: noi siamo « conscii a noi medesimi di nulla potere contro l' essere, di non poterlo immutare « menomamente: di più, egli è assolutamente immutabile, egli è l' atto di tutte le « cose, il fonte di tutte le cognizioni: insomma egli non ha nulla, che sia contingen« te, come noi siamo; è un lume, che noi percepiamo naturalmente, ma che ci si« gnoreggia, ci vince, e ci nobilita col sottometterci interamente a sè. Oltracciò noi « possiamo pensare, che noi non fossimo; ma sarebbe impossibile pensare, che l' es-

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620.
(2) *N. Sag.*, tom. III, p. 147.
(3) Vedi fra gli altri luoghi il *N. Sag.*, tom. II, p. 109 seq.
(4) *N. Sag.*, tom. III, p. 147,
(5) *Ibid.* p. 148, not.

« sere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il vero fu « vero, il falso fu falso, nè ci potrà mai essere un tempo, che fosse altro che così. « È questo nulla? No certamente; chè il nulla non mi costringe, non mi necessita a « pronunziar nulla: ma la natura della verità, che risplende in me, mi obbliga a dir: « *Ciò è;* e ov'io non lo volessi dire, saprei tuttavia, che la cosa sarebbe egualmente, « anche a mio dispetto. La verità dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta co- « me una natura eterna, necessaria, tale, contro a cui non può alcuna potenza, poi- « chè non può concepirsi potenza, che valga a disfare la verità. E tuttavia io non « veggo, come questa verità sussista in sè; io non ne sento, che una forza inelutta- « bile, una energia, che si manifesta dentro di me, e la mia mente e tutte le menti « soggioga e soavemente domina, come un fatto, senza possibilità di opposizione (1). » Ma se l'ente ideale si manifesta allo spirito, come un agente dotato di *energia* e di *forza ineluttabile*, che *soggioga tutte le menti* come *una natura eterna, necessaria, e tale, contro cui non può alcuna potenza;* come *un lume, che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè* stesso; se *il nostro spirito* verso tale attività *è interamente passivo e suddito;* come le si può negare una sussistenza, non pur reale e obbiettiva, ma assoluta? Perciò o l'Autore contraddice a sè stesso, o quando egli disdice all'ente ideale la realtà e la sussistenza obbiettiva, si dee intendere di una realtà e sussistenza perfettamente conosciuta. Alla qual sentenza, non che ripugnare, noi porgiamo appieno il nostro assenso. Collimano allo stesso intento queste altre parole dell'Autore: « *L'essere pensato in atto* « *compiuto è Dio.* Questa formola è vera; se non che all'uomo è inintelligibile, in « quanto che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto e compin- « to (2). » Dunque lo pensa in un atto imperfetto e incompiuto, e ha una qualche nozione della sua sussistenza.

In proposito del divario, che corre fra il suo sistema e quello del Kant, il Rosmini così favella: « L'unica forma ch' io do all'anima non ha da far niente colle forme « Kantiane. . . Quella mia forma è veramente tale *entità*, che in sè considerata è di- « stinta dall'anima, e infinitamente all'anima superiore, e che informa l'anima non « come la *vita* informa il corpo, ma più tosto come la *luce* informa l'occhio. La di- « stinzione fra l'*anima* e l'*ente*, che la informa, è data nel mio sistema nella prima « naturale intuizione dell'essere, è data all'anima questa dualità fino dal primo suo « esistere. V' ha un nesso fra *l'ente*, e l'*anima*, il quale non è altro che l'intuizio- « ne permanente, necessaria, ma questa intuizione non confonde però mai la natura « dell'anima intuente: in quanto poi si considera l'ente, come termine dell'in- « tuizione dell'anima, in tanto dicesi oggetto: rispetto poi all'ufficio, che egli « presta di far conoscere all'anima tutte cose di cui ella esperimenti l'attività, chia- « masi *lume*, *idea*, o prima specie: e finalmente per l'evidenza con che appaga lo « spirito, e dà la prova irrepugnabile a tutte le cognizioni, appellasi *verità*. Quindi « è, che là dove i Kantisti, riconoscendo l'impotenza del lor sistema a provare il « mondo esteriore, ne lasciano in dubbio la sussistenza; io all'opposto la mantengo, « e di evidente dimostrazione la communisco (3). » Qui non si esclude più in nessun modo la sussistenza dall'ente ideale; anzi parrebbe che vi si affermi, poichè come altrimenti si potrebbe col mezzo di esso provare la sussistenza dei corpi? Ma siccome lo scrittore pretende che tal sussistenza non è una cognizione, e che è un effetto di quel singolar giudizio, che abbiamo veduto, nulla per questo canto si può inferire dalle sue parole. Più definitiva saria la frase, che *l'intuizione non confonde mai la*

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 326, 327.
(2) *Ibid.*, p. 157, 158.
(3) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 690.

natura dell'anima intuente, se fossimo sicuri di bene intenderla. Ma che cosa può voler dire questo costrutto in lingua italiana? L'unico senso, che ne so raccapezzare, è questo; che sebbene vi sia un nesso intimo fra l'ente e l'anima, cioè fra l'oggetto e il soggetto, in virtù dell'intuito, tuttavia questo non confonde mai, non mescola, non immedesima l'uno coll'altro, lo spirito conoscente coll'ente conosciuto. Ma in tal caso non è egli chiaro che l'ente e l'anima debbono avere due sussistenze affatto distinte, e che quindi l'ente ideale ci si presenta come sussistente in modo obbiettivo?

Le proprietà, che l'illustre Autore attribuisce all'ente ideale, sono pure inseparabili dalla realtà e sussistenza obbiettiva e assoluta. L'ente è infinito (1), necessario (2), immutabile (3), eterno (4), e dotato di tutte le proprietà divine. La verità, che è *perfettamente una*, *universale o incircoscritta*, *immateriale*, *infinita*, *necessaria*, *immutabile*, è l'ente (5). « Il vero è un principio, un'entità, di cui può ben « partecipare e godere la umana natura, come gli occhi nostri partecipano e godono della luce, ma nello stesso tempo egli è una cosa infinitamente più sublime della natura umana, immutabile, eterna, necessaria, dotata insomma di doti interamente opposte a quelle dell'umano essere mutabile, contingente, da tutte parti limitato; e che solo dall'altezza e dignità del vero, a cui si congiunge, attigne l'umana natura tutti i titoli di sua grandezza (6). » Dai quali passi si dovrebbe dedurre che l'ente ideale, non solo sussiste fuori di noi, ma è lo stesso Dio, o almeno, che l'idea di esso presente allo spirito nostro è la stessa idea divina, che risiede nel divino intelletto. E tal sembra essere in molti luoghi l'idea dell'Autore. Il quale, parlando della dottrina dei Padri, e dei dottori ecclesiastici in questo proposito, così si esprime: « Furono le idee nella lor propria mente contemplate, che loro ebbero rivelato quella immutabile stabilità e necessità di che esse vanno fornite, e che gli ebbero condotti a riconoscerle siccome cose infinitamente superiori alla natura umana, e a « Dio solo appartenenti, in Dio solo sussistenti. Le idee adunque dell'uomo doveanò essere, (quanto al fondo) identiche alle idee della mente divina. Indi conchiusero, « per una indeclinabile conseguenza, che le idee dell'uomo erano un'arcana comunicazione delle idee divine, o sia che l'uomo vedeva le idee in Dio; che Dio, « l'intelligibilità divina, il Verbo divino era quello, come dice la Scrittura, che *illumina ogni uomo veniente in questo mondo* (7). » E citati alcuni passi di cattolici autori, conformi a questa sentenza, si ferma specialmente su sant'Agostino, e su san Tommaso, e approva la loro sentenza, che « le idee. . . sono eterne, immutabili necessarie, residenti in Dio, unificate nella essenza divina, e l'uomo non le può vedere altrove che dove sono, però in Dio (8). » Non pare questa a prima fronte la pretta dottrina del Malebranche? Egli entra quindi nella quistione, se il lume ideale si debba dir creato, o increato, e concilia le opinioni de' vari scrittori, riducendole alla sentenza di sant'Agostino, e di san Bonaventura, e provando che il lume della mente è in effetto increato, ma si può chiamar creato, in quanto è limitato dalla mente, che lo riceve. « Ella è cosa indubitata, che il lume che Iddio comunica all'intelletto umano, non è tutto il lume divino, o per dir meglio, non è comunicata all'uomo, nè può essere comunicata mai a creatura, la divina essenza interamente, come quella che è infinita. Il lume adunque della divina idea, o propriamente del « divin Verbo, in venendo all'uomo comunicato, riceve una cotal limitazione

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 31; tom, III, p. 156, 157.
(2) *Ibid*, tom. II, p. 31, 32, 33, 34; tom III, p 327.
(3) *Ibid.*, tom. II, p. 34; tom. III, p. 36, 37.
(4) *Ibid.*, tom. II, p. 34.
(5) *Ibid.*, tom. III, p. 58-64, 72-75.
(6) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p 413.
(7) *Ibid.*, p. 492, 493.
(8) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 496.

« determinata dalla volontà del creatore. La qual limitazione non è controversa; e qui « sant' Agostino è in pienissimo accordo con san Tommaso. Però chi vieta il chiamar « questo lume *creato*, in quanto egli ha seco un modo, una legge, un limite che non « tiene nella essenza divina? Può dunque dirsi increato nella sua propria entità, ma « creato nel modo e forma particolare in che risplende all' uomo, o ad altre quali si « vogliano create intelligenze (1). » E poco dopo conchiude, dicendo: « Fin qui la « Scuola teologica, la cui unanimità non mi fa dubitare di dire, che le dottrine espo- « ste appartengano all' essenza del Cattolicismo (2). » Altrove ripete presso a poco lo stesso. « Questa idea unica e sopra eminente, vera e pura luce, è l' *ente stesso* « *conoscibile*. E l' essenza divina è appunto riposta nell' *essere*, secondo le Scritture « e i teologi. Or avendo l' essere questa proprietà di essere *conoscibile*, per sè medesimo, per sè *luce*, come lo chiamano le divine scritture; vedesi, che tutta la conoscibilità delle cose è nella divina essenza. Finalmente, distinguendosi appunto nel« l' essere realmente due forme o modi primordiali; che io chiamo la *realità*, e « l' *idealità*, l' essere reale e l' essere ideale; niente vieta, che l' essere ideale, la co« noscibilità essenziale, in quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla « realità assoluta, appellisi il *Verbo di Dio* (3). Giacchè le idee universali vi sono, e « di universale non v' ha che Dio; dunque quelle idee debbono appartenere in qual« che modo all'essere supremo, debbono almeno nel loro fondo essere una pertinenza « della natura divina (4). Non è .... da' sensi, che noi raccogliamo e partecipiamo la « *verità*, secondo l'Angelico, ma sì da Dio; perocchè veggendola noi veramente eter« na, e non essendo ella eterna che in Dio, convien dire, che in Dio la veggiamo, e « che da Dio ci venga questa luce, secondo la quale giudichiam de' fantasmi e delle « cose tutte, siccome con suprema norma ed infallibile (5). » Finalmente egli dichiara a lungo l'unità numerica dell' ente ideale per tutte le menti (6); sentenza, che quadra a capello con quella del Malebranche, e presuppone necessariamente la medesimezza di quello colla divina natura.

Se avessimo l' occhio soltanto a questi luoghi, potremmo collocare il Rosmini fra i discepoli di esso Malebranche e degli altri illustri filosofi, che propugnano l' intuito immediato dell' ente ideale. Se non che, ivi pure trovasi una certa esitazione, un certo uso di temperamenti ambigui ed indefiniti, che dimostrano l' illustre Autore non esser ben certo della dottrina, che pronuncia. Imperocchè quando gli accade di dire che le idee umane sono identiche alle divine, egli mitiga la sua frase colla clausula *quanto al fondo* (7). Questa clausula altrove non gli basta, e ci aggiunge altri correttivi, dicendo, che le idee « debbono appartenere in qualche modo all' essere « supremo, debbono almeno nel loro fondo essere una pertinenza della natura di« vina (8). » Vedi quante restrizioni e quanti palliativi! Le idee non sono già la natura divina, ma una semplice *appartenenza* di essa; non sono pienamente, ma *nel loro fondo;* nol sono per ogni verso, ma solo *in qualche modo*. Nell' altro brano citato, si concede, *nulla vietare che l' essere ideale, la conoscibilità essenziale, in quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta, appellisi il Verbo di Dio*. Che fogge di parlare sono coteste? *Niente vieta*; si tratta adunque di un probabile giuridico, e non di un vero metafisico? *Che l' ente si ap-*

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 497.
(2) *Ibid.*, p. 498.
(3) *Ibid.*, p. 502.
(4) *Ibid.*, p. 535.
(5) *Ibid.*, p. 673.
(6) *Ibid.*, p. 507-521.
(7) *Ibid.*, p. 492.
(8) *Ibid.*, p. 535.

pelli il verbo; la quistione riguarda dunque un nome, una metafora, e non la cosa stessa? *La conoscibilità essenziale*; che cosa vuol dire l'epiteto di essenziale? Ogni conoscibile non è essenziale, in quanto è conoscibile? *La conoscibilità essenziale congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta.* Forsechè la conoscibilità essenziale o non essenziale può essere separata dalla realtà assoluta? Forse può essergli accidentalmente congiunta? Forse una cosa può essere non essenzialmente identica ad un'altra? Come mai il Rosmini, che per ordinario è sì preciso, si avviluppa qui in tali locuzioni, che tolgono ogni precisione al suo dire? Come mai adopera di quei temperamenti equivoci, che annebbiano il pensiero, e ch'egli biasima, quando gli trova ne' suoi avversari (1)? Ma v'ha di più. In altri passi il suo linguaggio è ancor più incerto, fluttuante, e alieno da quella esattezza, che nelle altre materie è famigliare al nostro Autore. « Non si può dire con esattezza, che noi veggiamo Dio (l'es- « senza divina) nella vita presente; perocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma è « indisgiungibilmente reale-ideale. Ciò che noi veggiamo però è un'appartenenza « di Dio, e completandosi acquisterà la forma di Dio. Iddio cioè ci si mostra quag- « giù solo in quanto è ente intelligibile puramente, (verità,) e anche ciò in un gra- « do limitato. Questa limitazione dell'essere da noi veduto, è al tutto soggettiva; « cioè nasce dalla parte nostra, e non dalla parte dell'essere stesso, cioè di Dio (2). » Non v'ha dubbio che i limiti del nostro intuito siano subbiettivi, e che rispetto alla vastità dell'oggetto, che si contempla, siano grandi, anzi infiniti. Ma io chieggo, se qualunque siano i limiti, l'ente schietto, che noi veggiamo, è Iddio o no? Chieggo inoltre, come si possa dire che il lume mentale sia un'appartenenza di Dio, senza essere Dio stesso? Iddio ha forse, come le cose create, delle appartenenze, che si distinguano dalla sua essenza? E s'egli è assurdo il supporlo, quel lume, che il dotto Autore confessa essere increato, non è forse l'essenza stessa di Dio? Si può ammettere qualche cosa d'increato, fuori della divina essenza? « Perciò più propriamente di- « rebbesi, che l'*essere* in quanto è veduto da noi così limitatamente, può ammette- « re l'appellazione di lume creato, anzi che d'increato. Ma considerato solo in quel- « la parte che noi veggiamo, e non nella limitazione sua, egli è oggettivo, increato, « assoluto, veramente divino (3). » Dunque un tal lume considerato nel suo elemento positivo è Iddio stesso. « Ma esso non mostra in sè alcuna determinazione, e...perciò « egli è come un cotale iniziamento dell'*essere completo*; giacchè l'essere non si « compie nella sua entità metafisica, se non mediante le due forme insieme accoppiate « della idealità e della realità (4). » Che cosa vuol dire questo *iniziamento dell'essere completo*, il quale non è anco, se non *cotale*, cioè in un certo modo? È forse un inizio dell'iniziamento? E come mai l'ente, che è semplicissimo, può essere capace d'iniziamento, o di compimento? O come l'ideale in esso si può distinguere dal reale? Io capisco questa distinzione nel sistema dei panteisti tedeschi: non la comprendo io quello dell'illustre Autore. L'idealità divina è somma realtà, come la realtà divina è somma idealità. Senza che, quel lume, che il Rosmini confessa essere *oggettivo*, *increato*, *assoluto*, *veramente divino*, non è forse reale? E se non fosse reale potrebbe essere divino, od umano, o di altro genere? Questa separazione fra il reale e l'ideale conduce al nullismo o al panteismo: a quello, come abbiam veduto, se il reale si sottordina all'ideale; a questo se si fa il contrario, come vedremo fra poco « Io non vi nego mica, che le idee peculiari delle cose create, sieno in « Dio da tutta l'eternità. Ma dico, che le idee onde noi conosciamo le cose, quanto

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 77, not. 3; p. 210, 211, 433, not. 4 et al. passim.
(2) *Ibid.*, p. 503. 504.
(3) *Ibid.*, p. 505.
(4) *Ibid.*, p. 503.

« alle determinazioni particolari, non sono quelle stesse onde conosce Iddio, e solo « nel loro fondo comune costituito dall' ente ideale, esse sono identiche a quelle, che « stanno in Dio, con questa immensa differenza però, che l' ente ideale comunica a « noi la sua luce in un grado infinitamente minore a quello che ha in Dio, dove egli « è Dio stesso, Verbo di Dio. E tuttavia vi aggiungo, che le nostre idee sono eterne, « e sono in Dio (1). » Dunque almeno l'ente ideale è Dio, poichè è *il fondo comune* fra le idee divine e le umane, ed è in virtù di esso, che *le idee nostre sono eterne, e sono in Dio*. Ma come conciliare questa sentenza col tratto seguente dello stesso dialogo fra l' Autore e il suo Maurizio? « M. Ma dove ponete voi quest'idea *dell'ente « considerato come idoneo a produrre in voi quella modificazione?* In Dio, o fuori « di Dio? A. Provato, che una cosa è eterna, egli è anco provato che è in Dio, unica « sede di tutte le cose eterne. M. Le nostre idee dunque, sebben limitate sono in « Dio. A. Sì, in Dio sono tutte le idee nostre, e tutte le idee che avessero quelle cen- « tomila maniere d' intelligenze, di cui a voi piace di far popolati gli astri innume- « rabili del firmamento (2). » A leggere queste parole, voi credereste che il nostro filosofo fosse diventato malebranchiano, poichè colloca tutte le idee umane in Dio. Disingannatevi, e udite: « Iddio adunque ha bensì le idee nostre, ma come nostre, « non come sue. Mi spiego. Iddio conosce tutto: dunque conosce anche le nostre « idee, e i nostri modi di conoscere; e però ha l'idea delle nostre idee; e lo stesso dite « delle idee che aver dovrebbero i vostri abitatori della luna, e dell'altre sfere. In que- « sto senso le nostre idee sono eterne, e si trovano in Dio anche nella parte loro sog- « gettiva. E tuttavia noi non le veggiamo già perchè sieno in Dio; ma sono in Dio, « perchè egli ha voluto, che fossero in noi, e che in noi si generassero a quel modo « che in noi si generano (3). » Se questa è l' eternità, che si concede alle idee, si possono fare ugualmente eterni gli uomini, e le piante, e le bestie, e tutte le creatu- re del mondo, senza scrupolo di coscienza. Imperocchè Iddio ha ab eterno l' idea di tutte le cose create o possibili a crearsi, fino alla menoma loro appartenenza; non per- ciò si potrebbe dire, senza grave improprietà di linguaggio, che le creature sono eter- ne, perchè eterno è il loro archetipo risedente nella mente creatrice. Così, se le no- stre idee sono cose, *che in noi si generano*, cioè vere creature, Iddio ha certo ab eterno l' idea loro, ma esse non sono eterne più che le altre opere divine: l' eternità appartiene all' idea divina delle idee umane, come dice benissimo l' Autore, ma non alle idee umane in sè medesime considerate. E allora, che divengono quelle magni- fiche lodi date alle idee dall'ingegnoso filosofo? Come si possono ancora chiamare ne- cessarie, eterne, infinite, assolute, increate, immutabili? Come si può ancora difendere l' unità numerica dell' idea in tutte le menti umane, in tutte le intelligenze create?

Se questo è il valore, che l' illustre Rosmini dà alle nostre idee, non è più da maravigliare, ch' egli rigetti espressamente la dottrina del Malebranche e di altri som- mi uomini, sulla visione ideale. Parlando del Malebranche, egli così si esprime: « Quanto non sembra quest' uomo prossimo a cogliere quel filo, che trae dall' intri- « catissimo labirinto delle idee! Egli l' ha in mano, e non se ne avvede. Invece di di- « re con san Tommaso, che quell' idea dell' ente è un lume creato, egli vuole, che « sia Dio stesso; indi l' errore. Fino a questo passo egli era proceduto con una os- « servazione fina della umana natura, con una logica accurata: qui il suo metodo « l' abbandona, e sull' ali dell' immaginazione franca l' immenso spazio, che corre « fra la Creatura e il Creatore. Ma non avea detto egli medesimo, che quell' idea del- « l' ente è un' idea *vaga?* Che è l' idea dell' *ente indeterminato?* Che è *l' ente in « genere?* Ora l'idea di Dio non è vaga: questo ente è infinito bensì, ma non *indeter-*

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 613.
(2) *Ibid.*, p. 617.
(3) *Ibid.*, p. 618.

« *minato*: finalmente egli non è *l' essere comune* delle cose, molto meno l'essere *in* « *genere*, ma è l'essere primo, certo, compito, fuori di tutti i generi: questa distin- « zione fra l'essere universale astratto, e l'essere sussistente, è una verità conser- « vata nel deposito delle cristiane tradizioni, che non si dovea ignorare da un tan- « t' uomo nè trascurare (1). » Il Malebranche non ha mai negata questa distinzione, e questa non è la parte difettuosa della sua teorica. Ciò bensì, che si può imputare a lui e a' suoi precessori, si è di non aver distinto in modo preciso l'idea intuitiva dall' idea riflessiva dell' Ente, e di aver bene spesso confusa l'una coll' altra. Da questo mancamento provenne che spesso si travisarono i veri caratteri dell' Idea, come oggetto immediato dell' intuito, trasportando in essa le proprietà del concetto riflesso. Il quale, essendo un debole riverbero del concetto intuitivo, ne riproduce imperfettamente le doti; onde l' *infinità* dell' Ente diventa *indeterminazione;* l' *universalità* si muta in *generalità;* la *concretezza* dà luogo all' *astrattezza;* e così via discorrendo. Non posso qui dilungarmi intorno a un tema vasto, nuovo e profondo, a cui ho in animo di consacrare un lavoro speciale. Mi ristringerò a dire che il difetto della teorica della visione ideale, quale fu lasciata dal Malebranche, consiste nel non aver ben fatta questa distinzione; e che questo vizio nato dall' aver dismesso il rigore del processo ontologico, contribuì a screditare i risultati buoni e sodi della scienza per questa parte. Ma l'illustre Rosmini, al parer mio, si dilungò dal vero assai più che il Malebranche, e quegli altri valentuomini, che lo precedettero; i quali ammisero pure l' intuito immediato dell' Ente reale, benchè lo confondessero colla riflessione; laddove il nostro filosofo lo tolse via del tutto, recando ad errore dei migliori antichi la verità più importante, che si trovi nei loro sistemi. « I Platonici general- « mente corrono in quella stessa confusione . . . fra l' idea dell' esser comune o del- « l' esser in potenza, coll' idea dell' esser primo e attualissimo, e trasformano la ra- « gione umana nella essenza divina (2). » (Non già la ragione umana, ma la ragione obbiettiva dell' uomo, la quale è veramente la ragione divina). E in proposito del Ficino, del Thomassin, del Gerdil, che seguirono le orme di santo Agostino e di santo Anselmo: « Ciò che è sfuggito a tutti questi autori si fu, per quanto mi sem- « bra, la grande distinzione fra *l' essere in potenza* (idea, essenza dell' essere) e « *l' essere in atto* . . . . mediante la quale distinzione s. Tommaso . . . . dimostra, « che Iddio non è fra le cose note per sè stesse. Questi dicono: *L' essere non si può* « *pensare privo dell' essere: dunque l' essere esiste.* Qui c' è equivoco nella parola « *essere.* Se per essere intendete *essere ideale*, certo non potete pensarlo, senza che « sia, e che sia necessariamente; ma non dovete confondere l' *essere ideale* coll' *es-* « *sere sussistente* (3). » (Ma l' idealità dell' essere ideale, se non ci si manifesta come un nulla, non ci dee apparire come una cosa sussistente?) E parlando di san Bonaventura: « Non è dubbio, che questo sommo uomo, non dirò italiano, perchè « del mondo, pone essere nell' uomo innata l' idea dell' *essere attualissimo*; . . . . « cioè più di me; perciocchè io pongo innata solo l' idea dell' *essere comune* e per- « fettamente indeterminato (4). » Di sant' Agostino poi, egli discorre io questi termini: « Questa maniera di dire (*vedere le idee in Dio*) dee intendersi in sano mo- « do, perocchè presa alla lettera, come l' ha usata il Malebranche, io non saprei ap- « provarla. E se noi consideriamo attentamente, e raffrontiamo insieme i luoghi « de' Padri, noi la veggiamo in varie guise temperata. Consideriamo questo passo di « s. Agostino, cioè di quel Padre, che ha molto illustrata cotale dottrina, e per così « dire fatta sua, sebbene veramente ella gli discendesse da' Padri anteriori. Riprende

(1) *N. Sag.*, tom. II, p. 478, 479.
(2) *Ibid.*, tom. II, p. 480.
(3) *Ibid.*, tom. II, p. 480, not.
(4) *Ibid.*, p. 119, not.

« sè stesso in un luogo delle Ritrattazioni (L. I. c. VIII.) dell'aver detto, che l'ap-
« parare che fanno gl' idioti non è che un ricordarsi le cognizioni dimenticate, il che
« era placito di Platone: *Questo lo riprovo*, dice. *Perocchè è più probabile, che*
« *gl' imperiti rispondano il vero di alcune discipline, quando son bene interro-*
« *gati, per questo, che ad essi è presente, quanto può in essi capire, il lume della*
« *ragione eterna, dove veggono questi immutabili veri; non perchè gli avesser co-*
« *nosciuti altre volte, e se ne fosser dimenticati, come n'è paruto a Platone ed*
« *altrettali.* Qui si fa chiaro, che sebbene il santo dottore dica presente all'anima in-
« telligente il lume della verità eterna, cioè il lume di Dio, come spiega in tanti luo-
« ghi, tuttavia vi pone la limitazione, *quantum id capere possunt;* e in questa vita
« naturale non capisce nell' uomo abbastanza di lume, da potersi questo lume appel-
« lare col nome sostantivo *Dio* (1). » Ma sant' Agostino parla solo di una limitazio-
ne soggettiva, la quale, ristringa pure quanto si voglia soggettivamente la cognizion
dell' oggetto, non può fare che questo oggetto non sia quello che è, cioè una cosa
sussistente, e la stessa essenza divina. Quando mai si è creduto che l' oggetto della
cognizione lasci di essere quello che è, perchè il soggetto conoscente imperfettamente
l' apprende? A questo ragguaglio, non vi potrebbe essere disparità di gloria nei
comprensori; anzi a niuno di loro si potrebbe attribuire la virtù di vedere Iddio,
poichè tutti l' apprendono, *quantum capere possunt*, e niuno certo ne ha un'appren-
siva perfetta, pari o simile a quella, che l' Ente assoluto ha di sè medesimo. La qui-
stione consiste nel sapere, se l' oggetto immediato dell' intuito razionale, per quanto
sia imperfetto esso intuito, è Dio, o una cosa distinta da Dio, è il Creatore, o una
creatura; giacchè non v' ha mezzo tra questi due termini. Se non è Dio, se è una
cosa creata, contingente, finita, lo scetticismo e il nullismo suan inevitabili. Se è
Dio, dee essere una cosa sussistente, e la stessa essenza divina, semplicissima, che
non è capace di più o di meno, come quella, che nel medesimo tempo è una ed infi-
nita. Ma l' uomo non ha quaggiù *abbastanza di lume, da potersi questo lume ap-
pellare col nome sostantivo Dio*. E perchè, di grazia? Il lume divino è forse come
quello del sole, che si divide in raggi, consta di parti, ed è suscettivo di gradi di-
versi e di varî colori? Non è anzi la divina essenza? E questa non è una, semplicis-
sima, inalterabile, indivisibile? Si può egli parlare delle varie dosi del lume ideale,
come di quello di una lucerna? Nè io imputo già questo grossolano errore al sagace
filosofo; ma fo quest' avvertenza, per inferirne ch' egli confonde ivi, come spesso, la
cognizione o vogliam dire il lume obbiettivo col subbiettivo, e attribuisce all' uno ciò
che è proprio dell' altro. Il lume subbiettivo, se così vuolsi chiamare, è l' intuito
umano, finito di sua natura, e capace di una infinità di gradazioni: il lume obbiet-
tivo è l' oggetto intuito, il quale è sempre identico a sè stesso, poichè è la divina es-
senza. Ora questo lume obbiettivo, qualunque sia la debole partecipazione, che ne
ha l' intuito, non solo *si può appellare col nome sostantivo Dio*, ma si dee appella-
re in tal modo; perchè è in effetto Dio stesso; e Dio dee esser chiamato Dio, perchè
vuol essere riconosciuto come tale, se già non si stima lecito lo scambiare il concet-
to e il vocabolo del Creatore con quello della creatura. Dunque santo Agostino nel
detto luogo, e in molti simili, che non allego, perchè si possono vedere raccolti pres-
so il Thomassio, il Gerdil, e altri autori, intende il contrario di quello, che stima il
Rosmini. Il quale cita pure altrove un passo del gran vescovo d' Ippona, che baste-
rebbe a confermare il nostro sentimento: « Se quest' essere » (cioè l' ente ideale)
« spiegando sè stesso più manifestamente innanzi alla mente nostra, dall' interno di
« sè emettesse la sua propria attività, e così si terminasse e compiesse, noi vedrem-
« mo allora Dio: ma innanzi, che ciò avvenga, e non veggendo noi che pur quel-

(1) *Il Rinnov, della filos. del Mam. esam.*, p 491, 493, not.

« l'essere così imperfettamente come lo veggiamo naturalmente, quell' attività prima,
« che cela a noi il suo termine ; non possiamo dire altro, se non quanto disse mira-
« bilmente s. Agostino, cioè, che in questa vita, *certa, quamvis adhuc tenuissima*
« *forma cognitionis, attingimus Deum* (1). » Ma se il conoscimento umano apprende (*attingit*) Dio, Iddio è dunque l' immediato oggetto dell' intuito. Ciò che diciamo di s. Agostino si può pure intendere del Ficino, difensore della medesima sentenza, e citato dal nostro Autore, dove lodatolo, per aver detto, che *in virtù dell' essere si conoscono le altre cose, ma lui si conosce per sè stesso*, soggiunge ;
« In questa verità veduta ed annunziata di passaggio dal Ficino, stà tutto il mio si-
« stema, che è volto a scuoprire, in che stia l' essenza della conoscibilità delle cose,
« e a mostrare, che è posta nell' essere intelligibile o ideale. Ma il Ficino non isvi-
« luppò questo gran principio, e dedusse quello, che non si potea da lui logicamente
« dedurre, cioè che fosse propriamente Dio, non potendosi dedurre altro, se non
« che è un' appartenenza di Dio (2). » Eccoci sempre agli equivoci. Che cosa vuol dire *non essere propriamente Dio ?* Si può forse essere impropriamente Dio, senza essere una creatura, senza essere finito, creato, contingente, mutabile, temporario, relativo, e avere le altre doti opposte a quelle, che il Rosmini attribuisce all' ente ideale ? E Dio può aver delle appartenenze, che siano distinte realmente dalla sua essenza ?

Nell' esame dei passi surriferiti il lettore avrà chiesto a sè stesso più di una volta, perchè il Rosmini siasi scostato dalla sentenza di tanti uomini valorosi, antiponendo di gittarsi in quelle strette, che abbiamo veduto, anzichè ammettere bonamente l' intuito dell' Ente reale, secondo la dottrina di santo Agostino e del Malebranche ? Se per combattere lo scetticismo, e piantar il vero sopra una salda base, egli riconosce l' obbiettività dell' ente ideale, e le proprietà assolute, che lo contraddistinguono, perchè affermare da un lato che l'ente ideale è insussistente, e negar dall' altro, che sia Dio, quando queste due asserzioni si oppongono dirittamente alle altre parti della teorica, e sono così favorevoli agli scettici, così infeste allo scopo precipuo del religiosissimo autore? Il quale è troppo rispettivo e prudente, troppo dotato di pietà cattolica e di senno italiano, da avere eletto un partito così singolare, senza gravi ragioni. Nè il metodo psicologico, per cui procede, sarebbe bastato ad indurvelo; imperocchè, se bene un tal metodo non possa condurre oltre l' ente astratto della riflessione, non obbliga però chi lo segue a rigettare un dogma superiore, serbato nella tradizion della scienza. Il Rosmini non è di que' filosofi, che ripudiano le tradizioni religiose e scientifiche, delle quali anzi si mostra studiosissimo. Che se il psicologismo impedillo di levarsi scientificamente sino all' intuito dell' Ente assoluto, egli non avrebbe certamente ripudiato il dogma ontologico, tramandatogli dai nomi più riverendi della scienza cattolica, non avrebbe combattuta per questa parte l' autorità di uomini, ch' egli venera come maestri, se non vi fosse stato indotto da un sentimento, che lungi dal meritar biasimo, è degno di grandissima lode. Il qual sentimento è la paura del panteismo, che gli apparve, come un corollario inevitabile dell' antico sistema. Egli non dissimula questo suo timore in vari luoghi delle sue opere; e segnatamente là dove parlando del Bardili e dello Schelling, dice che il
« supporre... l' idea, che l' uomo ha di Dio, essere adeguata, porta in conseguenza
« un panteismo irreparabile (3). » Veramente i difensori dell' intuito diretto non hanno mai preteso che l' idea di Dio sia *adeguata* nel senso proprio di questa parola; ma egli è chiaro che il Rosmini accenna solo con tal voce all' opinione di quelli, che considerano l'ente ideale come concreto e sussistente, e non come schiettamente

(1) *N. Sag*, tom. III, p. 113.
(2) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 504, 506, not.
(3) *N. Sag.*, tom. III, p. 292, not. 1.

iniziale ed astratto, a tenore della sua teorica. Ora ha egli ragione di considerare il panteismo, come conseguenza logica dell' intuito ideale, secondo l' intendimento dell' antica scienza? Rispondo 1° che il panteismo risulta necessariamente dalla dottrina dell' intuito diretto, se questo intuito si fonda nel psicologismo, come ha fatto l' illustre Autore; il quale perciò ha dato prova di molta sagacità a penetrare questa conseguenza, e di animo pio e virtuoso a fare ogni opera per evitarla; a costo di avvilupparsi negli equivochi, nelle oscurità e contraddizioni inevitabili, di cui abbiamo dato un piccolo saggio. 2° Che la dottrina dell' intuito diretto, fondata nell' ontologismo, e ridotta al senso preciso, che emerge dalla formola ideale, non che favorire o produrre il panteismo, lo spianta dalle radici, e somministra la sola' arme, con cui questo sistema funesto possa essere felicemente combattuto e conquiso. Proverò brevemente questi due punti, e con essi porrò fine a questa lunga nota.

Abbiamo veduto che l' illustre Autore stabilì l' obbiettività dell' ente ideale, per precludere ogni adito allo scetticismo e al nullismo. Ma l' obbiettività porta seco di necessità la realtà e la sussistenza; e se l' obbiettività concerne l' assoluto, la realtà e sussistenza, dee pur essere assoluta; tantochè il Rosmini, per essere coerente a sè stesso, avrebbe dovuto affermare che l' ente ideale è reale, e si mostra come reale e sussistente allo spirito. Supponghiamo per un istante che il nostro egregio Italiano abbia abbracciata questa opinione, e veggiamo quali sieno le conseguenze, che ne derivano. L' ente ideale del Rosmini non è già quello, che si affaccia all' intuito diretto, ma quello che si contempla dalla riflessione. Questo ente si presenta al nostro spirito, come universalissimo e comunissimo, e come tale conviene a ogni cosa, alle ragioni contingenti, come alle necessarie, alle creature, come al Creatore, senza nulla contenere in sè stesso, che determini la sua applicazione ad un oggetto piuttosto che ad un altro. Lasciamo parlare l' illustre Autore. « L' essere in sè... è solo iniziale; « di che avviene ch' egli sia d' una parte similitudine degli esseri reali finiti, dal- « l' altra similitudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio « e delle creature, come dissero le scuole, univocamente; poichè nascondendoci i « suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso modo, « in Dio o nelle creature (1). » Ora se quest' ente, così considerato, è sussistente e reale, se è Dio, se è la stessa essenza divina, qual è l' illazione, che se ne dee tirare? Che questo ente è Dio e mondo nello stesso tempo; che tutte le creature sono termini o modificazioni di esso, come sostanza unica, ch' esso è Dio e universo, benchè *non allo stesso modo*, perchè è Dio, come sostanza infinita, infinitamente terminata, e mondo come complesso di modificazioni finite, come sostanza terminante nei sentimenti e nelle sensazioni, cioè in modi limitati, la somma dei quali forma a nostro riguardo il concetto dell' universo. Questa dottrina è schiettamente panteistica; ma è una conseguenza rigorosa del presupposto, che abbiamo fatto.

« La *tavola rasa* è l' idea indeterminata dell' ente, che è in noi dalla nascita. « Quest' ente, che concepiamo essenzialmente, non avendo alcuna determinazione, è « come una tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o scritta da carat- « tere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno e impressione, che in lei si « faccia; il che vuol dire che l' idea dell' ente comune si determina ed applica egual- « mente a qualunque oggetto, forma, o modo ci si presenti, mediante i sensi esterni « od interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro essere, non sono ca- « ratteri, è un foglio di carta bianco, ove nulla era scritto, e nulla quindi leggervi « potevamo: questo foglio bianco ha la sola suscettibilità (potenza) di ricevere qua- « lunque scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza particolare (2). » Ora,

(1) *N. Sag.*, tom. III. p. 328, 329.
(2) *Ibid*, t. m. I', p. 218.

se il foglio bianco è l' ente sussistente e assoluto, i caratteri che vi sono scritti, cioè tutte le cose che concepiamo, come reali, non possono essere se non modificazioni di quello, come sostanza unica.

« Noi quando veggiamo l'ente idealmente, non veggiamo la sussistenza dell' en« te (se non quella propria dell' ente ideale):. l' ente ideale adunque per noi non è « che un progetto, un disegno di ente: quando proviamo de' sentimenti, allora ci ac« corgiamo di alcuni modi, limitati però, ne' quali quell' ente in disegno si realizza: « ma non vegg'amo mai l' intera e assoluta realizzazione di esso ente, non veggiamo « eseguito pienamente il disegno che nell' ente ideale contempliamo . . . Gli enti « finiti non sono che l' ente ideale realizzato in un modo finito e limitato: Dio all' in« contro è l'ente ideale realizzato pienissimamente. Nel' ente adunque realizzato pie« nissimamente, è facile pensare che virtualmente si comprendano le realizzazioni « imperfette e limitate (1). » « Percependo i singolari uomini, noi li abbiamo perce« piti come enti, li abbiamo considerati, come realizzazioni parziali dell' ente ideale « indefinito e universale, e però mediante questa relazione comune, come aventi una « natura comune: abbiamo in una parola percepito questa natura comune indivisa « dalla sussistenza di ciascheduno (2). » « L' essere da noi intuito per natura è *in« determinato*, che viene a dire privo de' termini suoi; *universale*, in quanto che è « atto a ricevere tutti què' termini, che egli non hà; possibile o sia in potenza, in « quanto che non ha un atto terminato ed assoluto, ma solo un principio di atto: in « somma si raccolgono in questa sola osservazione (che *ciò che noi veggiamo per « natura, è la prima attività, ma priva de' termini suoi, co' quali solo ella si « natura, e formasi una real sussistenza*) tutte quelle qualità, che noi, nel corso « di quest' opera abbiamo attribuite all' essere in universale, fondamento della ra« gione e cognizione umana. Se quest' essere spiegando sè stesso più manifestamente « innanzi alla mente nostra, dall' interno di sè emettesse la sua propria attività, e « così si terminasse e compiesse, noi vedremmo allora Iddio (3). » « L' *essere*, non « veggendolo noi compito ed assoluto, gli è l' essere *comunissimo*, cioè un essere « che può terminare in infinite cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali. Questi « termini dell' essere da noi percepiti, sono le cose reali. Il nostro sentimento, od « una sua modificazione che noi proviamo, è uno de' termini dell' essere da noi in« tuito naturalmente. Pel sentimento adunque noi conosciamo le cose, o sia i termini « dell' essere stesso. Ma un medesimo sentimento viene e cessa, e riviene: quindi « l' essere, il più delle volte, può replicare lo stesso suo termine un numero indefini« to di volte. Quando noi abbiamo veduto l' essere terminato in un sentimento, noi « abbiamo percepito (mediante il senso), un essere individuale, ed è ciò che chia« mammo *percezione individuale*. Ma quando noi consideriamo quel sentimento (ter« mine dell' essere) unicamente come possibile a rinnovellarsi un indefinito numero « di volte, allora abbiamo l' *idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo un dato « termine in cui può terminar l' essere, ma non conosciamo, ch' egli vi termini effet« tivamente: in questa *idea* noi abbiamo l' *essenza* (conoscibile) della cosa. L' es« senza della cosa è ancora una cosa ideale; ell' è un' attuazione e determinazione « dell' essere, ma non completa ancora, poichè l' *essenza* può terminare ella stessa « ad uno e talora ad infiniti individui: questi attuano e compiscono ad un tempo « l' essenza e l' essere da noi cognito, e sono a noi dal solo sentimento presentati, « ove si parli di esseri reali, finiti e contingenti. Il termine ultimo dell' essere è la « *sussistenza:* questa è l' atto compito dell' essere: l' essenza dunque e l' essere co« munissimo non è che la cosa in potenza, l' *essere iniziale* delle cose. Quando noi

(1) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620, 621.
(2) *Ibid.*, p. 526.
(3) *N. Sag.*, tom. III, p. 112, 113.

« avessimo un torso antico di pietra, e scavando sotterra, ov' egli già fu trovato, ri-
« trovassimo una testa, due braccia, e due gambe; noi non avremmo che a confron-
« tare queste parti col torso e tosto le riconosceremmo per sue, se tali elle sono. Così
« avendo noi *l'essere iniziale* a noi per natura presente; ove sentiamo un sentimento,
« un' azione qualunque, riconosciamo questo per finimento e termine di quell' essere,
« che già avevamo naturalmente in noi concepito. E in questo raffrontamento e ac-
« corgimento consiste la natura del conoscere. L' idea dunque della cosa è la cosa
« stessa priva di quell' atto, che la fa sussistere: ma come, avendo il torso, si cono-
« scono le mani ed i piedi, ove si trovano; così colle idee delle cose si conoscono le
« cose reali e sussistenti, quando si *sentono* in noi operare: si riconoscono per esseri
« sussistenti, cioè per attuazioni di quell'essere, che già si conosce per natura. Quella
« cosa dunque, che prima si conosce in potenza (nella mente), si riconosce poi in
« atto (fuor della mente) realmente sussistente in sè stessa. E in questo doppio mo-
« do di essere che hanno le cose stesse, nella mente e in sè, stà la prima origine del
« concetto di similitudine. . . . L' idea onde noi conosciamo la cosa è la *specie* stes-
« sa; perciocchè è l' essere determinato bensì, ma non compitamente, non col suo
« termine ancora, il qual termine è la cosa medesima sussistente fuor della mente; e
« quindi considerata da sè non è l'*individuo*, ma la *specie*, in quanto che l' atto suo
« si può riunovellare e ripetere in un numero indefinito d' individui. . . . La prima
« questione: *Come la mente colle idee possa conoscere gli esseri sussistenti*, non
« ha più alcuna difficoltà, date e fermate queste due cose, 1° che noi veggiamo natu-
« ralmente l' *essere*, 2° che l' essere, che veggiamo, sia una cosa cogli esseri stessi,
« considerati però in potenza, sicchè quegli esseri, in quanto sussistono, non sieno
« altro che de' termini e finimenti di quell' essere che già noi veggiamo. La seconda
« questione: *Come questi termini e finimenti dell' essere, che veggiamo fuori di*
« *noi, possano essere da noi conosciuti*, pure riceve grande luce, considerando,
« che ciascuno di noi è un essere sussistente, uno di que' termini e finimenti dell' es-
« sere che veggiamo; e noi siamo in noi per modo, che quelli che veggiam l' essere,
« siamo pur quelli, che sentiamo noi stessi. Or noi come esseri sussistenti sensitivi,
« siamo soggetti congiunti e comunicanti con tutti gli altri esseri, sicchè gli esseri
« esercitano la loro azione sopra di noi, modificando il nostro sentimento; e quindi
« gli *effetti* prodotti in noi, sono appunto quelli, dai quali noi altri esseri fuori di noi
« conosciamo (1). » « L'*essere*, che nella mente riluce, non si presenta come sostan-
« za, cioè come un essere sussistente e perfettamente compito, e di ciò nasce ch'egli
« sia *comunissimo*, come abbiamo mostrato. Ora tutte le altre cose non sono cono-
« scibili, se non per l' *essere*. Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente
« è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge e percepisce
« nessun essere sussistente e singolare. In fatti non v' ha alcun essere singolare, che
« sia conoscibile per sè stesso, ma ciascuno ha bisogno di esser fatto conoscibile
« dalla sua relazione coll' essere comunissimo. Se l' *essere*, che nelle nostre menti
« risplende, fosse compito co' suoi termini essenziali, egli sarebbe allora un singolare
« percepito essenzialmente dall' intendimento nostro, perchè l' essere è di sua natura
« conoscibile, anzi costituente la cognizione. Sebbene adunque i nostri sentimenti
« sieno particolari, tuttavia la nostra cognizione di essi non può esser che universale.
« E in vero, il conoscere un sentimento non è se non percepirlo nella sua possibilità,
« considerarlo come una essenza possibile ad attuarsi, rinnovellandosi in infiniti in-
« dividui (2). » Tutti questi luoghi, e molti altri simili, che sono forzato di ommet-
tere, hanno una tendenza, e per così dire un volto, chiaramente panteistico. Infatti,

(1) *N. Sag.* t. III, p. 114-119.
(2) *Ibid.*, p. 147, 148, 149.

se l' animo nostro, la materia, il mondo, Iddio stesso, tutte le cose, che sussistono, sono l' ente ideale perfettamente o imperfettamente attuato e terminato; il panteismo è inevitabile, quando l'ente ideale si consideri, come dotato di realtà e di sussistenza. L' unico modo di cansare questo terribile conseguente si riduce 1° al negare che l' ente ideale sia reale e sussistente; 2° al distinguerlo numericamente dagli enti sussistenti finiti, cioè dalle sostanze create. E tal è il partito abbracciato dall' illustre Autore. Secondo lui, l'ente ideale non è la realtà contingente, ma un semplice esemplare di essa: sussiste nella mente, e non fuori della medesima. Le sostanze create non sono già i termini dell' ente ideale, ma bensì quelli di enti reali numericamente distinti, e solo rappresentati da esso. « Quell' attività che il sentimento ci presenta, « non uscente dall'interno dell'essere stesso, forma della intelligenza, ma veniente altronde, vedesi da quello essenzialmente separata e distinta; e nulla di meno con lui « si giudica, e si conosce da lui dipendente; si conosce un termine di lui parziale, » contingente, inconfusibile con lui stesso; un termine, di cui è inesplicabile l' ori« gine considerato in sè stesso, e che dalla relazione però coll' *essere*, forma della » ragione, riceve un nuovo stato, una nuova luce, entra nella classe degli esseri, si « scorge in una parola fatto partecipe in un modo ineffabile dell' essere. Di tutto ciò » che ci presenta il sentimento, che è quanto dire di tutta la materia della cogni« zione, si può adunque dire, *che non è un' attività, che esca dall' essenza del« l' essere, forma della cognizione, sicchè sia un termine essenziale del medesi« mo; ma bensì è tale, che sebbene estranea all' essenza dell' essere, forma della « cognizione, tuttavia non è sussistente nè si può concepire per tale, se non co« me termine dell' attività dell' essere stesso.* Quindi necessariamente si riconosce « quell' essere, che è forma della cognizione, come fornito di una duplice attività: « cioè di una *essenziale*, colla quale costituisce ed assolve sè stesso, il termine della « quale è a noi incognito; e di un' altra, colla quale termina fuori di sè stesso in altri « esseri contingenti da lui distinti, i quali termini vengono presentati alla nostra « percezione dal sentimento (1). » Così l' Autore intende di evitare il panteismo; onde soggiunge in una postilla: « Con questo si mostra manifestamente, che il pan« teismo è un assurdo (2). » Ma l' ente ideale si distingue egli numericamente dall' Ente reale infinito, cioè da Dio? Dovrebbe distinguersene, se non sussiste fuori della mente nostra, se è un mero essere mentale, come abbiam veduto ripetersi tante volte dal nostro filosofo. Ma non se ne distingue, poichè non è una modificazione della mente nostra, come il Rosmini ci ha pure affermato in termini così positivi, poichè è unico numericamente per tutte le intelligenze, poichè è increato, necessario, eterno, infinito, immutabile, e dotato di tutte le perfezioni divine. « La cosa.... che « sola è conoscibile nella sua sussistenza e individualità, per così dire è l'*essere* solo; « perchè, rispetto a sè egli è particolare e individuale; mentre egli, rispetto alle co» se, che ci fa conoscere, è universale e comune, perciocchè non v' ha alcuna di » tutte le cose singolari che per lui conosciamo, la quale lui esaurisca in sè stes» sa. . . . Il solo *essere* dunque è ciò che può essere inteso nella sua singolarità. E « perchè l' essere in quanto splende nelle menti nostre ed è in queste ricevuto, non è » l' essere co' suoi termini e finimenti, ma *l' essere iniziale;* perciò quest' essere si « può dire, in quanto è concepito da ciascun uomo, il *singolare intelletto* di cia« scuno, ma più propriamente il *principio intellettuale* (3). » « *L' essere pensato « in atto compiuto è Dio.* Questa formola è vera; se non che all' uomo è inintelli« gibile, in quanto che egli non può pensare l' essere stesso nel suo atto perfetto e

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 113, 114.
(2) *Ibid.*, p. 113, not. 2.
(3) *Ibid.*, p. 148, not.

« compiuto (1). » « Che cosa è, che dal contenuto nell' *essere* in universale non si « può dedurre? La *sussistenza* di nessun essere limitato. Perciocchè l' essere in « universale non esige nessun essere limitato; e quindi nessun essere limitato è ne- « cessario, ma solo contingente (2). » Da questi luoghi e dagli altri sovrarrecati, si deduce che l' ente ideale del Rosmini è numericamente identico all' Ente reale e assoluto, e se ne distingue solo mentalmente, in quanto è spogliato della sua sussistenza, e contemplato soltanto come iniziale; ma numericamente è distinto dalle cose sussistenti e create. Qui però io chieggo, come al parer del Rosmini, si possa conoscere, mediante l' ente ideale, la sussistenza delle creature? Si conosce, mi dirà egli, mediante un confronto e un giudizio, col quale « diciamo a noi stessi; la percezione è « una realizzazione dell' ideale da me intuito (3). » Ma io chieggo di più, fatto questo giudizio, e affermata la sussistenza, la sostanzialità della cosa creata, qual sia l' oggetto da me conosciuto, su cui cade la mia affermazione, e che è dotato a mio riguardo di evidenza e di certezza? Questo elemento è forse la sussistenza della cosa, in quanto è numericamente distinta dall' ente ideale, o l' ente ideale medesimo? Certo è l' ente ideale, poichè fuori di esso non vi ha elemento conoscibile; onde quando diciamo che *una cosa esiste*, il solo oggetto presente allo spirito in questo giudizio, è l' ente ideale medesimo. « Imperocchè la *sussistenza*. . . . delle cose è « esclusa dalla *conoscenza* propriamente detta; non appartiene punto nè poco all' in- « telletto, considerato come recettivo degli enti intelligibili, perchè dall' intelletto è « essenzialmente escluso il reale, e non è che la sede dell' ideale (4). » Non dia qui impaccio quella voce *propriamente*, la quale è uno di quei palliativi; a cui è costretto di ricorrere l' illustre Autore, per coprire i vizi del suo sistema. Imperocchè il dire da un lato che la *sussistenza* è affatto inescogitabile, sarebbe cosa troppo forte; giacchè questa voce, trovandosi nel vocabolario, dee pure avere il suo significato. D' altra parte, il predicarla per conoscibile rovinerebbe da capo a fondo il sistema del Rosmini, che afferma nulla essere conoscibile, fuori dell'ente ideale. « La « materia della cognizione divisa dalla cognizione stessa rimane incognita, e su di lei « non può cadere questione di sua certezza, perchè la certezza è solamente un attri- « buto della cognizione. Ciò adunque, che s' identifica colla forma della cognizione, « è la materia della cognizione in quanto è cognita; e questa cognizione succede ap- « punto con un atto, mediante il quale ella s' identifica colla forma, perchè lo spirito « in tal fatto non fa che considerar quella materia relativamente all' essere, e vederla « nell' essere contenuta, come una attuazione e termine del medesimo. Per tal modo, « prima che la materia sia cognita, ella è tale, di cui non possiamo tener discorso; « ma quando è già a noi cognita, ella ha ricevuto coll' atto del nostro conoscimento « una forma, un predicato che non avea prima, e in questo predicato consiste la sua « identificazione coll' essere; perocchè si predica di lei l' essere, e in questa predica- « zione stà l' atto, onde noi la conosciamo (5). » Ma possiamo noi conoscere, pensare, intendere in qualche modo l' elemento della materia, che è numericamente distinto dal suo predicato, cioè dall' ente ideale? No certamente, secondo l' illustre Autore. Dunque la sola sussistenza, conchiudo io, di cui noi abbiamo *propriamente* conoscenza, è quella di esso ente ideale; dunque la sola sostanza, che sia presente al nostro pensiero, quando affermiamo l' esistenza di una cosa, è il medesimo essere. Ora, se questo ente non sussiste, non v'ha nulla che sussista a rispetto nostro, e dobbiamo diventare scettici e nullisti. Se poi l' ente ideale sussiste, e se è Dio, ogni al-

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 157, 158.
(2) *Ibid.*, p. 319.
(3) *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 500.
(4) *Ibid.*,
(5) *N. Sag.*, tom. III, p. 110.

tra cosa dovrà aversi per un' appartenenza o qualità o modo di questa sussistenza unica, e il panteismo sarà la conseguenza necessaria di tutti i nostri discorsi.

La ragione adunque, per cui il roveretano filosofo ha creduto di dover rinunziare all'antica teorica della visione ideale, non può essere equivoca. Ma è egli vero, che questa teorica conduca a un risultato così enorme? Il quale certo sarebbe troppo più che non si richiede, per farla rigettare da ogni uomo assennato. Dovremo adunque ripudiare la dottrina degli antichi e dei nuovi Platonici, di sant' Agostino, di sant' Anselmo, di san Bonaventura, di Gersone, del Ficino, del Malebranche, del Thomassin, del Gerdil, per non essere panteisti? Il caso sarebbe veramente singolare, e se questi valentuomini potessero saperlo, avrebbero qualche cagione di meravigliarsene. E pure il panteismo conséguita necessariamente alla dottrina rosminiana, come abbiamo testè veduto; e il solo mezzo, che si abbia di cansarlo, consiste nel mettere tal dottrina in contraddizione seco stessa, e affermare nello stesso tempo, che l' ente ideale è obbiettivo e non sussiste fuori del soggetto, che è mentale e tuttavia non è una modificazione della mente, ecc.; sentenze, che tornano assolutamente ripugnanti fra loro. Che vogliam dunque inferirne? Che la teorica della visione ideale è intrinsecamente panteistica, e che non si può purgarla da questo vizio, se non torcendola, avviluppandola, facendola combattere seco medesima, e violando i precetti della buona logica? Se ciò fosse vero, non esiteremmo per un solo istante a ripudiar le premesse in odio della conclusione, e per amore della logica stessa. Ma noi non siamo ridotti a tale; e se il lettore ha qualche propensione verso questa bella e grande teorica, che riscosse l' omaggio dei più insigni luminari della scienza, e perfin del Rosmini, che pur l' ammise in parte, si rassicuri. Non che favoreggiare il panteismo, questa dottrina è, al parer mio, la sola, che possa con buon successo oppugnarlo ed espugnarlo. Ma acciò ella sia in grado di sortire l' effetto, bisogna prenderla qual è, qual dee essere, quale fu dai nostri antecessori abbozzata, e a noi rimane di compierla. Ora, per non travisarla, la prima cosa, che si ricerca, è la cura di procedere col metodo opportuno. Il che non venne fatto dall' illustre Rosmini; colpa, non sua, ma del secolo. Il Rosmini, nato in una età analitica, signoreggiata da un falso metodo, ha creduto di poter con quest' arma sterminare gli errori, che regnano, e fra gli altri il sensismo, il razionalismo adulterino, lo scetticismo e il panteismo che infettano la filosofia. Ma l'impresa parmi impossibile, poichè questi errori, e tutta l' eterodossia moderna, sono parti legittimi, se io non m' inganno, del psicologismo. Il voler curare il male colla causa, che lo ha prodotto, è opera non riuscibile: l' omeopatia, se è buona in medicina, non è certo applicabile alle scienze speculative. Il Rosmini viziò dunque, senza volerlo, la teorica della visione ideale; e questa viziata e infetta dal suo connubio col psicologismo, dee portare il necessario frutto di questo fallace metodo, cioè il panteismo sotto la propria forma, ovvero lo scetticismo e il nullismo, che sono sostanzialmente un panteismo mascherato, come altrove avvertimmo. E che la cosa sia così, e il difetto della dottrina rosminiana provenga dal psicologismo l' ho già accennato, e mi è facile il provarlo con poche parole. Il psicologista, dovendo pigliar le mosse da un fatto suscettivo di analisi, da un fatto del senso intimo, della riflessione, della coscienza, non può alzarsi al di sopra dell'idea astratta dell'ente. La quale è di sua natura vaga, universale, incompiuta, comunissima, applicabile a ogni realtà, e quindi a Dio, non meno che alle creature. Una tale idea è per sè stessa subbiettiva, e riducendosi ad una modificazione del proprio animo, non può somministrare una salda base al vero obbiettivo e assoluto. Perciò, se il psicologista aderisce strettamente alle condizioni di tale idea, e non si scosta dalla semplice analisi, egli dee riuscire al nullismo, e al dubbio universale. Tuttavia, siccome l' Ente concreto e assoluto è del continuo presente all' intuito, non può darsi che il psicologista, nel corso delle sue analisi, non abbia una cognizione confusa e quasi

un sentore della obbiettività dell' Ente. Il che è ancor più agevole, se al dettato naturale della ragione si aggiunge quello delle tradizioni più venerande; come dee accadere al filosofo cristiano; e accadde segnatamente al Rosmini. Ora giunto a un tal segno, o il filosofo si risolve ad abbandonare il suo metodo, e a mettersi per la via dell' ontologismo, o egli continua ad essere psicologista, ma si adopera a stabilire l' obbiettività dell' ente, senza uscire dal preso cammino. Nel primo caso, egli non può fallire alla vera teorica: nel secondo, volendo accoppiare al concetto dell' ente astratto la nota di obbiettività, è condotto logicamente a fare di quella sua astrazione una entità sussistente e reale. Ora l' ente astratto è unico, comunissimo, universalissimo, applicabile del pari a Dio e al mondo, al Creatore e alle creature. Dunque, se l' ente astratto è reale e sussistente fuori dello spirito, si mette capo a conchiudere che v'ha una sostanza unica, Dio e mondo ad un tempo, di cui tutte le cose sono semplici modificazioni. Vuolsi egli evitare il panteismo? Non si può sortir l' effetto altrimenti, che separando l' obbiettività dalla sussistenza obbiettiva, e aprendo l' adito a tutte quelle ripugnanze, che abbiamo vedute.

L' ontologista, procedendo per l' opposto sentiero, riesce a un termine affatto diverso. Egli muove, non già dalla riflessione, dal sentimento, dalla coscienza, insomma da sè medesimo, ma dall' Ente stesso concreto e assoluto, che si rivela all' intuito. Non che salire dall' ente astratto e riflesso all' Ente concreto e intuitivo; egli discende da questo a quello. Ma come mai potrà egli trasferirsi di volo in Dio e contemplarlo nella sua entità assoluta, senza partire da sè medesimo? Un tal prodigio, impossibile al pensiero umano abbandonato a sè stesso, viene operato dalla parola. La parola religiosa gli rivela Iddio; e glielo rivela, mettendo in atto la riflessione, e possibilitandolo ad afferrare col mezzo di un atto riflesso l' atto immediato dell' intuito, per cui lo spirito dell' uomo comunica direttamente coll' Ente assoluto. Così negli ordini naturali il verbo umano è mediatore fra lo spirito e Dio, come negli ordini sovrannaturali il Verbo increato è mediatore fra il genere umano e il celeste Padre. L' Ente assoluto, contemplato nella sua concretezza, si mostra all' intuito, come creante; imperocchè l' intuito, che in un atto primo afferra l' Ente, coglie in un atto secondo sè medesimo, come effetto dell' Ente, e apprende nel proprio animo, cioè nelle percezioni sensitive e obbiettive, che lo accompagnano e modificano, tutto il sensibile universo. Per tal modo lo spirito trova sè stesso in Dio, come causa creatrice, e il mondo in sè medesimo, come forza percipiente e conoscitrice; e il doppio ordine degli esistenti gli è rivelato dall' intuito della creazione, indiviso da quello dell' Ente creatore. La riflessione ontologica rappresenta fedelmente questo processo primitivo e essenziale dell' intuito colla doppia nozione del necessario e del contingente, la quale abbraccia tutta la formola ideale. Imperocchè il necessario essendo la ragione del contingente, l' intellezione di quello dee precedere logicamente la nozione di questo, e produrla; e l' Idea, che lega insieme tali due concetti, e fa dal necessario rampollare il contingente, è quella di creazione. Ogni pensante ha presente allo spirito qualche cosa di contingente; ma non potrebbe pensare il contingente, se non pensasse la sua ragione, cioè il necessario; nè il necessario, cioè la ragione del contingente, può collegarsi col contingente stesso, se non per via di una produzione assoluta e libera, cioè dell' atto creativo. Tutto questo processo adunque si contiene nell' idea del contingente, la quale senza di esso è inesplicabile, e involge una ripugnanza manifesta. Per tal modo l' intuito ideale, consultato dalla riflessione ontologica, per mezzo della parola religiosa, ci dà spiccate e distinte le tre idee fondamentali di tutto lo scibile, cioè l' Ente, l' esistente, e la creazione, che è il nesso di entrambi. Ora l' Ente e l' esistente sono due concreti, e lo spirito nostro gli afferra nella loro concretezza, non già applicando loro l' idea astratta di ente, come vuole il Rosmini, ma cogliendoli con quella apprensione immediata, che la scuola scozzese chiama *percezione*. La nozione dell' ente astratto viene solo nel se-

guito, per opera della riflessione psicologica, che sottentra all'ontologica. Ella risiede nell'animo, che ripiegandosi sull'intuito stesso, e apprendendo quest'atto nella sua unione misteriosa coll'Ente assoluto e creante, trova in esso come un riverbero o una impronta di questo grande oggetto; giacchè il soggetto conoscente in virtù della cognizione riceve in sè medesimo una impressione e una modificazione dall'oggetto conosciuto. Questa modificazione fatta nell'intuito dalla cosa intuita, è il concetto astratto dell'ente; cioè il concetto dell'ente possibile, dell'Ente come pensato e pensabile, spogliato della sua concretezza, e considerato nei termini del solo pensiero. Ma l'intuito, apprendendo l'Ente per modo immediato, non apprende l'Ente in quiete, ma l'Ente in moto e creante; e quindi congiuntamente all'Ente percepisce l'esistenza, e l'unione dei due termini, mediante l'anello intermedio della creazione. Perciò l'oggetto immediato dell'intuito non essendo l'Ente solo, ma l'Ente in relazione coll'esistente, mediante l'organismo della formola ideale, l'impressione, chè esso intuito ne riceve, dee corrispondere del pari ai due concreti della formola, cioè all'Ente e all'esistente, e rendere imagine dell'uno e dell'altro. Insomma l'ente, come pensato e pensabile, dee corrispondere all'Ente e all'esistente, e rappresentarli entrambi: perciò la pensabilità dell'Ente e quella dell'esistente debbono riunirsi in un solo elemento, che nell'atto cogitativo sia comune ad amendue, e loro egualmente applicabile. Ora qual è questo elemento, se non l'ente astratto, possibile, comune del Rosmini, predicabile dell'Ente e dell'esistente, di Dio e delle creature? Ecco adunque, come il processo ontologico, dopo averci date le notizie concrete dell'Ente e dell'esistente, spiega il modo, con cui si forma nello spirito il concetto astratto dell'ente, base di ogni astrazione, e ce lo mostra dapprima, come l'impression subbiettiva fatta dalla sintesi obbiettiva dell'Ente e dell esistente nell'unità psicologica dello spirito, mediante il primo atto intuitivo. Ma l'ontologismo qui non si arresta, e ci dà una dichiarazione ancor più adequata e profonda di questo fatto, cui il psicologismo è costretto ad ammettere, come un fenomeno misterioso, inesplicabile e primitivo (1). Imperocchè si può chiedere, come mai una sola nozione, una nozione unica e semplicissima, qual si è quella dell'ente astratto, possibile, comune, generalissimo, possa convenir del pari a due cose così diverse, come sono il necessario e il contingente, l'infinito e il finito, il Creatore e la creatura? A prima fronte la cosa pare impossibile, non che improbabile, e si può dubitare di qualche inganno o illusione dello spirito; sembrando che fra l'Ente e l'esistente, divisi da un infinito intervallo, non si debba trovar nulla di comune. L'ontologismo risolve questo dubbio, colla sintesi dell'atto creativo (2). La qual sintesi, importando una relazione reale dell'Ente coll'esistente, ci conduce di necessità ad ammettere una similitudine fra questi due termini, a malgrado dell'immenso intervallo, che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell'idea eterna dell'Ente, sulla quale è esemplato l'esistente nell'atto stesso, in cui viene prodotto. Ora l'idea dell'ente possibile è questo archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe impossibile. L'ente possibile fa quindi parte dell'Intelligibile divino; e siccome l'Intelligibile divino ci è comunicato nell'intuito, mediante l'atto creativo, e forma l'intelligenza nostra, ne segue che l'idea dell'ente astratto splendiente alla riflessione, è la stessa idea divina. La quale, essendo esemplare nell'ente, ed esemplata nell'esistente, essendo il vincolo di entrambi, e rendendo possibile il magisterio della creazione, dee perciò essere generale, comunissima, e applicabile a Dio, come alle creature. L'idea dell'ente astratto ci è dunque data dalla percezione dell'Ente con-

(1) Il Rosmini ripete spesso, che l'intuito dell'ente ideale è un fatto primitivo e inesplicabile.

(2) Non posso qui far altro, che accennare un punto di scienza ampio, oscuro e difficilissimo, il quale, per essere ben trattato, vorrebbe da sè solo un libro, non che una nota. Ne parlerò a dilungo nella Scienza prima, di cui parte importantissima è la teorica dell'atto creativo.

creto, che la contiene in sè, come la percezion di un miraglio porge quella degli oggetti, che vi si rappresentano: ci viene eziandio somministrata dalla riflessione, mediante la quale il pensiero, ripiegandosi sovra sè stesso, la trova effettuata, e quasi incarnata nella propria forma. Lo spirito umano la riceve adunque in due modi; cioè, come esemplare divino, nell'intuito dell'Ente assoluto; e come copia esemplata sul divino modello, in virtù dell'atto creativo. Imperocchè lo spirito, come creatura, discende da Dio a sè, e come pensiero, risale da sè a Dio; e queste due operazioni sono simultanee, immanenti, e s'immedesimano, mediante l'azione creatrice. Dunque lo spirito, come creato e riflettente, trova in sè effigiata l'idea divina dell'ente possibile; come creato e intuente, contempla lo stesso tipo nell'Ente concreto, oggetto del suo intuito. Perciò l'idea dell'ente possibile è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo: subbiettiva, come esemplata nello spirito dalla creazione, e rivelataci dal pensiero riflesso; obbiettiva, come esemplare divino, insidente in Dio, e dall'intuito fatto palese. Dal che si vede che il Rosmini ha ragione di ascrivere all'idea dell'ente possibile un elemento obbiettivo; ma egli erra, così nel negare l'elemento subbiettivo, che l'accompagna, come nel credere che l'elemento obbiettivo possa stare, senza l'intuito immediato dell'Ente nella sua concretezza. Certo, se non avessimo questo intuito, e se l'Ente assoluto, contenente in sè l'idea dell'ente possibile, non risplendesse direttamente allo spirito, la nozione di esso ente possibile non potrebbe darsi, o avrebbe un valore meramente subbiettivo.

Questa sintesi dell'obbiettivo e del subbiettivo nell'idea dell'ente astratto, mediante l'atto creativo, dà eziandio ragione delle convenienze, che corrono fra l'ente astratto e l'Ente concreto assoluto. « Nell'idea dell'essere, » dice il Rosmini, « è « compresa un'idea negativa dell'infinito, o come la chiamavano gli antichi, *un « infinito in potenza* (1). » Ma che cos'è questa idea dell'infinito potenziale, se non il concetto della virtù creatrice inseparabile dall'Ente? Lo stesso Autore ripete spesso, come abbiamo veduto, che l'ente ideale è indeterminato, e dice che noi vediamo « quell'attività che si chiama essere nel suo principio, ma non ne' suoi termini, « ne' quali ella si compiace e si assolve (2). » Queste e simili locuzioni ricorrono a ogni poco sotto la sua penna. Ora io non so quanto sia esatto il supporre che la concretezza dell'essenza divina consista nell'aver de' termini, poichè essa esclude ogni termine, come infinita. I teologi delle scuole dicono che le persone divine compiono e terminano la divina essenza, togliendo queste voci in senso analogico, per esprimere la sussistenza personale; ma qual è il senso, che si può dare al vocabolo *termine* applicato all'essenza divina, razionalmente conosciuta, se non si riferisce alle persone? Quando poi si dice che l'ente ideale è *indeterminato*, si giuoca d'equivoco; imperocchè o si vuol significare, che non è concreto, ma vago, indefinito, comune, applicabile a ogni cosa; ovvero, che non ha limiti ed è infinito. In questo secondo caso, tanto è lungi che l'indeterminazione dell'ente escluda i caratteri della Divinità, che anzi ne costituisce uno dei principali. L'ente astratto è infinito, perchè è un esemplare insidente nell'infinita essenza, dotata di virtù creatrice, ed infinita. Nell'altro caso, l'ente astratto è veramente indeterminato, perchè esprime il contingente, che può essere effettuato o non essere, può esser fatto così e così, in virtù dell'azione creatrice, che è liberissima. Questa indeterminazione esprime adunque un altro carattere divino, cioè la perfettissima libertà dell'Ente creatore. Ma basti di ciò per ora. Credo che questi pochi cenni siano sufficienti a mostrare che l'ontologismo è il solo metodo atto ad evitare le difficoltà, le ambiguità, le contraddizioni, gli assurdi, in cui incorrono i psicologisti, e a metterci sulla buona via per

(1) *N. Sag.*, tom. III, p. 156.
(2) *Ibid.*, p. 114.

avere una teorica ortodossa della visione ideale. Il compiere quest' assunto sarà materia di un altro discorso.

NOTA 39.

S. Bonaventura è uno degli anelli tradizionali, che congiungono nella storia della scienza la filosofia di santo Agostino e di santo Anselmo con quella del Malebranche. Recherò i tratti principali della sua concisa, ma profonda, teorica della visione ideale, esposta nell' Itinerario, scritterello chiamato da Giovanni Gersone *opus immensum, cujus laus superior est ore mortalium* (1).

« Intellectum. . . . propositionum tunc intellectus noster dicitur veraciter « comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse, et hoc scire est scire, « quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non « potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum « ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non « potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, « quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quae illu- « minat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum « in principio apud Deum. Intellectum autem illationis tunc veraciter percipit noster « intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis, quod « non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut, si « homo currit, homo movetur. . . . Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit « ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, « quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte aeter- « na, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius « aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera « religione (cap. 39), vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate........ « Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae « veritati: dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter ca- « pere (2). » Prosegue quindi e dimostra che per le stesse cagioni, la mente nostra, avendo nei giudizi morali per norma una legge, che è *superior mente nostra*, dee aver l'intuito della stessa legge divina. E già prima avea stabilito che la mente umana non potrebbe ricordarsi, se non avesse « lucem incommutabilem sibi praesentem, « in qua meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationes memoriae apparet, « quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens « praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax ejus est, et particeps esse « potest. » Donde avviene che essa mente « retinet . . . scientiarum principia et di- « gnitates, ut sempiternalia et sempiternaliter. quia nunquam potest sic oblivisci « eorum, dummodo ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tan- « quam de novo praecipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat (3). »

« Nisi . . . cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri diffinitio ali- « cuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum « suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit cogi- « tari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in po- « tentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte « et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per illud et ut ens per

(1) S. Bonav. *Oper.* Moguntiae, 1609, tom. VII, p. 125.
(2) *Itin. ment. in Deum.* cap. 3. — *Op.* Moguntiae, 1609, tom. VII, p. 130.
(3) *Ibid.*,

« se, ut ens permixtum non enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens abso-
« lutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut
« ens simplex et ut ens compositum : cum privationes et defectus nullatenus possint
« cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intelle-
« ctum alicuius entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualis-
« simi, completissimi et absoluti : quod est simpliciter ei aeternum ens, in quo sunt
« rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens
« defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defe-
« ctu ? Et sic de aliis conditionibus praelibatis (1). »

« Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum extra nos et intra
« nos, verum etiam supra nos : extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, et
« supra nos per lumen quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen
« veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur, qui
« exercitati sunt . . . . in tertio (modo) intrant . . . in sancta Sanctorum . . . per
« quae intelligimus duos modos . . . Primus modus primo et principaliter defigit
« aspectum in ipsum esse, dicens quod qui est, est primum nomen Dei . . . . Unde
« dictum est Moysi : *Ego sum qui sum* . . . . Volens igitur contemplari Dei invisi-
« bilia, quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat
« ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum
« est purissimum, non occurrit nisi in plena fuga non esse : sicut et nihil in plena
« fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec de eius conditioni-
« bus : sic e contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia, nec
« secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non
« esse privatio sit essendi non cadit in intellectum nisi per esse : esse autem non ca-
« dit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in
« potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et
« ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis:
« esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus.
« Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum
« potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Re-
« stat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui
« non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed si-
« cuti oculus intentus in varias colorum differentias, lucem per quam videt caetera,
« non videt, et si videt, non tamen advertit : sic oculus mentis nostrae intentus in
« ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo oc-
« currat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod
« sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem : ita se habet oculus mentis nostrae ad
« manifestissima naturae. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensi-
« bilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre : non intel-
« ligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio ; sicut quando videt
« oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

« Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret tibi quod ipsum non
« potest cogitari ut ab alio acceptum : ac per hoc necessario cogitatur, ut omnimode
« primum : quod nec de nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, si
« ipsum esse non est per se a se ? Occurret etiam tibi ut carens omnino non esse, ac
« per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occurret etiam
« tibi, ut nullo modo in se habens nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo
« compositum, sed simplicissimum. Occurret etiam ut nihil habens possibilitatis, quia
« omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse : ac per hoc ut summe

(1) S. Bonav., *Ibid.*, cap. 3. — *Op.*, tom. VII, p. 130.

« actualissimum. Occurret ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissi-
« mum. Occurret postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe
« unum.

« Esse igitur quod est esse purum, et esse simpliciter, et esse absolutum, est es-
« se primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, et sum-
« me unum. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogi-
« tari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud. Nam quia simplici-
« ter est esse, ideo simpliciter primum : quia simpliciter primum, ideo non est ab
« alio factum, nec a se ipso potuit, ergo aeternum. Item quia primum et aeternum,
« ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum aeternum et simplicissi-
« mum, ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissi-
« mum. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, ideo perfectissi-
« mum. Tali omnino nihil deficit, nec aliqua potest fieri additio. Quia primum,
« aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum ; ideo summe unum . . .
« Unde si Deus nominat esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum,
« perfectissimum, impossibile est ipsum cogitari non esse, neo esse nisi unum so-
« lum . . . . Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum
« et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum,
« est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est sum-
« me unum et tamen omnimodum. Si haec pura mente miraris, maiore luce perfun-
« deris, dum ulterius vides, quia ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est
« primum, omnia operatur propter se ipsum : et ideo necesse est quod sit finis ulti-
« mus, initium et consummatio, alpha et omega. Ideo est praesentissimum quia
« aeternum. Quia enim aeternum non finitur ab alio, neo deficit a se ipso, nec de-
« currit ab uno in aliud, ergo nec habet praeteritum, nec futurum, sed esse praesens
« tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essen-
« tia, ideo maximum in virtute, quia virtus quanto plus est unita, tanto plus est infi-
« nita. Ideo immutabilissimum quia actualissimum. Quia enim actualissimum est,
« ideo est actus purus. Et quod tale est, nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac
« per hoc non potest mutari. Ideo immensum quia perfectissimum. Quia enim per-
« fectissimum, ideo nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius, neo dignius, ac
« per hoc nihil maius, et omne tale est immensum. Ideo omnimodum, quia summe
« unum. Quia enim summe unum, ideo est omnis multitudinis universale principium.
« Ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans, et terminans,
« sicut causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi. Est igitur omnimodum non
« sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, et
« universalissima, et sufficientissima causa. Cuius virtus quia summe unita in essentia,
« ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

« Rursus revertentes dicamus, quia igitur esse purissimum et absolutum, quod
« est simpliciter esse, est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis
« consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit, et
« intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum
« et maximum, ideo totum intra omnia, et totum extra omnia, ac per hoc est sphae-
« ra intelligibilis cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. Quia actualis-
« simum et immutabilissimum, ideo stabile manens, moveri dat universa. Quia per-
« fectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non
« exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est
« summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus ; quamvis omnia sint
« multa et ipsum non sit nisi unum, et hoc quia per simplicissimam unitatem, sere-
« nissimam veritatem et sincerissimam bonitatem, est in eo omnis virtuositas, omnis
« exemplaritas, et omnis communicabilitas : ac per hoc ex ipso, et per ipsum et in
« ipso sunt omnia (Rom. XI). Et hoc quia omnipotens, omnisciens, et omnimode

« bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: Ego osten- « dam tibi omne bonum (Exod. XXXIII) (1). »

Avendo nominato Giovanni Gersone, come un grande ammiratore dell' Itinerario, aggiungerò un passo di questo illustre teologo, in cui molto si accosta alla dottrina del suo maestro. Così egli favella della luce intellettiva: « Intelligentia simplex « est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem, « in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis « apprehensis. Principia hujusmodi nominantur aliquando dignitates, aliquando com- « munes animi conceptiones, aliquando regulae primae incommutabiles et impossibi- « les aliter se habere..... Qualis vero sit illa lux naturalis, dici potest probabiliter, « aut quod est aliqua dispositio connaturalis et concreta animae, quam aliqui vocare « videntur habitum principiorum: vel probabilius, quod est ipsamet animae existens « lux quaedam intellectualis naturae, derivata ab infinita luce primae intelligentiae, « quae Deus est, de quo Joannes: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem « venientem in hunc mundum* (2). » Può parere da questo luogo che il Gersone consideri l' intelligibile umano, come distinto sostanzialmente dall' intelligibile divino; tuttavia poco appresso egli nega, allegando un testo di santo Agostino, che vi sia *medium aliquod inter animam rationalem et Deum.* Si dee dunque credere che al parer suo la luce intelligibile sia divina, per ciò che spetta al suo elemento positivo, benchè, rispetto all' uomo, si accozzi con un elemento subbiettivo e negativo, procedente dall' intuito. Questa chiosa vien confermata da ciò che l' autor francese discorre della visione divina, di cui distingue tre specie diverse, la prima delle quali è detta da lui *facialis et intuitiva*, la seconda *specularis et abstractiva*, la terza *nubilaris et aenigmatica*. L' ultima tramezza fra le altre due, e vien paragonata all' *aurora*, laddove l' astrattiva e l' intuitiva si ragguagliano colla *luna* e col *sole*. Ora questa visione enigmatica non è altro che l' apprensione immediata dell' Intelligibile, come risulta dalle seguenti parole: « Visio Dei nubilaris et aenigmatica na- « turaliter habetur modis velut innumerabiliter variatis, sicut et visus carnis percipit « diversissime lumen solis. Visio Dei nubilaris et aenigmatica concomitatur quamlibet « aliam cujuscumque rei visionem, sicut colorum visioni comes est visio lucis, seu « luminis, ita nihil videre possumus, nisi per irradiationem divini luminis directe vel « oblique, absolute vel confuse se monstrantis (3). »

NOTA 40.

I sensisti errano di gran lunga, quando affermano che la realtà consiste nelle cose individue, e non nelle idee generali. Imperocchè le esistenze individuali traggono la realtà loro dall' Ente; il quale è l' idea generalissima e la fonte di ogni generalità. E l' Ente, il quale conferisce la realtà alle esistenze, per via della creazione, dee possederla per sè proprio in grado eminente; come suona lo stesso vocabolo, con cui si esprime questa dote. *Realtà* viene da *res*, cosa; e *res* da *reri*, pensare, perchè in effetto l' elemento cogitativo è inseparabile dall' idea dell' Ente. *Res* è l'oggetto *ratum*, cioè pensato, il quale riunisce al sensibile l' intelligibile.

La distinzione del concreto dall' astratto, e dell' individuale dal generale, è solamente applicabile all' ordine delle cose contingenti. Quindi è, che nel giro del Necessario, cioè in Dio, le proprietà opposte s'immedesimano insieme. Ciò si vede chia-

(1) S. Bonav., *Itin. ment. in Deum*, cap. 3, tom. VII, p. 132, 133.
(2) *De myst. theol. specul.*, part. 2, consid. 10. — *Opera*. Antverpiae, 1706, tom. III, p. 371. 372.
(3) *Tract. de oculo.* — *Opera*. Antverpiae, 1706, tom. III, p. 486.

ramente nel concetto del tempo e dello spazio puri; concetto, che è particolare e generale, concreto ed astratto nello stesso tempo. La medesimezza di questi vari attributi nell' ordine apodittico non potrebbe risplendere di maggiore evidenza.

L' immedesimazione del generale e dell' individuale nella sfera dell' Ente concilia la dottrina di Aristotile con quella di Platone. Questi due filosofi si contraddicono, perchè non s' innalzano fino al concetto dell' Ente, che è il colmo della speculazione filosofica; nel quale soltanto le loro sentenze insieme si accordano. Infatti le idee di Platone sono mere astrattezze, se non si concretizzano nell' idea dell' Ente; come gl' individui d' Aristotile sono meri sensibili per nessun modo pensabili, se non s' intellettualizzano nell' idea dell' Ente. L' Ente innalza gl' individui sensibili al grado di astrazioni pensabili, e le idee generali al grado di cose reali.

NOTA 41.

S. Agostino nel suo libro *De magistro*, e in molti altri luoghi delle sue opere, che sarebbe troppo lungo il riferire, discorre mirabilmente di questo eloquio interiore dell' Idea, in cui fondiamo il primo giudizio e il primo fatto. « Toutes les réponses de la raison sont éternelles et immuables, » dice il Malebranche « Elles ont « toujours été dites, ou plutôt elles se disent toujours sans aucune succession de « temps, et quoiqu' il nous faille quelques moments pour les entendre, il ne lui en « faut point pour les faire, parce qu' effectivement elles ne sont point faites. Elles « sont éternelles, immuables, nécessaires (1). » E altrove: « Les philosophes même « les moins éclairés demeurent d' accord que l' homme participe à une certaine *Rai-« son* qu' ils ne déterminent pas. C' est pourquoi ils le définissent *animal RATIO-« NIS particeps*: car il n' y a personne qui ne sache du moins confusément, que la « différence essentielle de l' homme consiste dans l' union nécessaire qu' il a avec la « Raison universelle, quoiqu' on ne sache pas ordinairement quel est celui qui ren-« ferme cette Raison, et qu' on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois « par exemple, que 2 fois 2 font 4 et qu' il faut préférer son ami à son chien; et je « suis certain qu' il n' y a point d' homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien « que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l' esprit des autres, comme les autres « ne le voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu' il y ait une Raison uni-« verselle qui m' éclaire et tout ce qu' il y a d' intelligences. Car si la Raison que je « consulte n' était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne « pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vé-« rités que je vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons dans « nous-mêmes, est une Raison universelle. . . . Je suis certain que les idées des « choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires: il « est impossible qu' elles ne soient pas telles qu' elles sont. Or, je ne vois rien en « moi d' immuable ni de nécessaire; je puis n' être point ou n' être pas tel que je « suis. il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas, et cependant je suis « certain qu' il ne peut y avoir d' esprits qui voient des vérités et des lois différentes « de celles que je vois: car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4, et « qu' il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la Raison que « tous les esprits consultent, est une Raison immuable et nécessaire. — De plus, il « est évident que cette même raison est infinie. L' esprit de l' homme conçoit claire-« ment qu' il y a ou qu' il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, « de pentagones intelligibles, et d' autres semblables figures. . . . . . . Il aperçoit

(1) MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 4, tom. I, p. 116.

« même l' infini dans l' étendue, car il ne peut douter que l' idée qu' il a de l'espace « ne soit inépuisable. . . . Enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette souveraine « raison, quoiqu' il ne le comprenne pas. En un mot, il faut bien que la Raison que « l' homme consulte soit infinie, puisqu' on ne la peut épuiser, et qu' elle a toujours « quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu' on l' interroge. — Mais s' il est « vrai que la Raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s' il est « vrai qu' elle est infinie; s' il est vrai qu' elle est immuable et nécessaire: il est « certain qu' elle n' est point différente de celle de Dieu même; car il n' y a que « l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie. « Toutes les créatures sont des êtres particuliers: la raison universelle n' est donc « point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies: la raison infinie n'est donc « point une créature. Mais la raison que nous consultons n' est pas seulement uni« verselle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons « en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon « cette raison, il dépend d' elle en un sens: il faut qu' il la consulte et qu'il la suive. « Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette raison n' est donc « pas distinguée de lui-même, elle lui est donc coèternelle et substantielle. . . . Nous « voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu: car quelle autre sagesse que « celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que « Dieu est obligé de la suivre (1) ? »

A santo Agostino e al Malebranche consuona il Leibniz nelle parole seguenti: « Praeclarus est locus Aristotelis. . . . esse aliquid in nobis agens ratione praestan« tius, imo divinum. . . . Aristoteles autem vereor ne hic in animo habuerit senten« tiam perniciosam, cuius sese alibi suspectum reddidit: de intellectu agente univer« sali, qui solus et in omnibus hominibus idem, post mortem supersit, quam senten« tiam renovarunt Averroistae. Sed omisso hoc pessimo additamento, ipsa sententia « per se pulcherrima est, et rationi ac Scripturae conformis. Deus est enim lumen « illud, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas « quae intus nobis loquitur, cum aeternae certitudinis theoremata intelligimus, ipsa « Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus (2). »

NOTA 42.

La confusione dell' *essere* coll' *esistere* è cagione di molte ambiguità e difficoltà in filosofia.

Molti filosofi, verbigrazia, dicono che il tempo e lo spazio puri non *esistono*; e hanno ragione; perchè queste due cose non sono esistenze, ma semplici relazioni dell' essere coll' esistenza. Tuttavia lo spazio e il tempo *sono* veramente, e ciò non si può negare senz' assurdo. Quando si parla dell' *esistenza di Dio*, questa frase, presa a rigore, è panteistica, o non ha senso. Infatti, che vuol dire l' esistenza dell' Ente, giacchè l' Ente, per ciò appunto che *è*, non *esiste ?* Se poi sotto il nome di *esistenza* s' intende la pienezza dell' essere, e la somma realtà, la frase *esistenza di Dio* torna a dire *essenza dell'Ente*, come fu notato dal Vico.

(1) Malebranche, *Rech. de la vér. Éclairciss. sur le liv.* 3, éclairciss. 10. — tom. IV, p. 203 208.

(2) Leibniz, *Op. omn.*, *ed Dutens.* tom. II, p. 1, p. 264.

NOTA 43.

Ecco un passo del Vico, che fa a questo proposito: « *Esistere* non altro suona « che *esserci*, *esser sorto*, *star sovra*; come potrei pruovarlo per mille luoghi di « latini scrittori. Ciò che è sorto, da alcun' altra cosa è sorto; onde l' esser sorto non « è proprietà de' principii. E' per l' istessa cagione non lo è lo star sovra; perchè « il sovrastare dice, altra cosa star sotto; e i principii non dicono altra cosa più in « là di sè stessi. Per contrario, l' essere è proprietà de' principii, perchè l' essere non « può nascer dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della bassa latinità dissero « ciò che stà sotto *sostanza*, nella quale non abbiamo riposto la vera essenza. Ma in « quella proporzione che la sostanza tien ragion di essenza, gli attributi tengono « quella dell' esistenza. . . E qui non posso non notare, che con impropri vocaboli « Renato parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Avrebbe dovuto dire: *Io penso, dunque esisto*: e presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia ori- « gine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire « all' essenza, così: *Io penso, dunque ci sono;* quel *ci* gli avrebbe destato immedia- « tamente questa idea: *Dunque vi ha cosa che mi sostiene, che è la sostanza; la « sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da sè; « dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio, che sostiene il mio « pensiero*. Tanto importano i parlari de' quali sieno stati autori i sapienti uomini, che « ci fan risparmiare lunghe serie di raziocini. E per queste istesse ragioni egli è da no- « tarsi ancora, che quando dall' esistenza sua vuole inferire l'esistenza di Dio, impro- « priamente esplica la sua pietà; perchè da ciò che io esisto, Dio non esiste, ma è: « e per li nostri ragionati principii di metafisica l' esistenza mia si trova falsa, quan- « do si è pervenuto da quella a Dio; perchè ella non è in Dio, a ragione che l' esi- « stenza delle create cose è essenza in Dio. Iddio non ci è, ma è; perchè sostiene, « mantiene, contiene tutto; da lui tutto esce, in lui tutto ritorna (1). » Qual è l' onto- logista, che favelli più chiaro del nostro gran Vico ?

NOTA 44.

« Il est pour le moins aussi certain que Dieu qui est cet être si parfait *est* ou « *existe*, qu' aucune démonstration de géométrie le saurait être (2). »

« Il faut. . . tenir pour constant que cette proposition je *suis*, j' *existe*, est né- « cessairement vraie (3). »

« Je *suis*, j' *existe*, cela est certain (4). »

« Je connais que j'*existe* et je cherche quel je *suis* moi que je connais *être* (5). »

« Il est certain que je *suis* et que j' *existe*, quand même je dormirais tou- « jours (6). »

« Si je juge que la cire *est* ou *existe* de ce que je la vois, certes il suit bien « plus évidemment que je *suis* ou que j'*existe* moi même (7). »

(1) Vico, *Op. lat.*, tom. I, p. 106, 107.
(2) Descartes, *Disc. de la méth.* — *OEuv.*, tom. I, p. 163.
(3) *Ibid.*, *Medit.* 2. — *OEuv.*, tom. I, p. 248.
(4) *Ibid.*, p. 251.
(5) *Ibid.*, p. 252.
(6) *Ibid.*, p. 254.
(7) *Ibid.*, p. 261.

« Lorsque quelqu' un dit *je pense donc je suis ou j' existe*, il ne conclut pas « son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme. . . . S' il la « déduisait d' un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout « ce qui pense est ou existe* (1). »

« En ne pouvant douter de soi-même. . . . j' ai pris l' *être* ou l' *existence* de « cette pensée pour le premier principe (2). »

Questo vezzo cartesiano di accoppiare i vocaboli di *essere* e di *esistere*, come sinonimi, mostra, 1° che il Descartes confondeva insieme scientificamente i due concetti; 2° che riflessivamente egli aveva una confusa notizia della lor discrepanza; il che non dee far meraviglia, giacchè tal divario appartiene all' intuito primitivo e fondamentale della mente umana, e pel comune dei pensanti non riverbera distintamente nella riflessione.

NOTA 45.

Dico *esistenze* in vece di *esistenza*, *esistente*, *esistenti*, parendomi la prima espressione più appropriata al concetto, di cui si tratta. Infatti la seconda e la terza voce non indicano la moltiplicità propria del creato opposta all' unità dell' Ente; la terza e la quarta paiono dare a ciò che esiste, una sussistenza assoluta e da sè, che non gli compete. Dicendo *esistenze*, si accenna meglio così la condizione relativa e contingente, come la pluralità del creato. Non ricuso per altro di valermi delle altre voci, fuori della precisione rigorosa della formola.

NOTA 46.

Le tre nozioni del necessario, del possibile e dell' esistente sono il perno della metafisica, e ci si rappresentano, come tre aspetti o dipendenze di una sola idea primitiva e assoluta, cioè dell' idea dell' Ente.

Il necessario, il possibile e l' esistente esprimono le relazioni dell' Ente. Il necessario racchiude le relazioni dell' Ente verso di sè: il possibile, le relazioni del necessario verso l' esistente: l' esistente, le relazioni del possibile verso il necessario. Quindi è, che il necessario rappresenta direttamente e immediatamente l' Ente: il possibile e l' esistente lo esprimono solo per modo indiretto e mediato. Il necessario può essere pensato solo: il possibile e l' esistente non sono pensabili senza il necessario.

Tre grandi oggetti, tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, cioè all' Ente assoluto e immediato, Dio; al possibile, la quantità continua, cioè il tempo e lo spazio puri; all' esistente, la quantità discreta, cioè l' universo con quanto ci si contiene. Onde risultano tre grandi scienze componenti la somma enciclopedica; la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio, e del contingente fatto a sua imagine, cioè dell' animo umano; la matematica, scienza del possibile; e la fisica, scienza dell' esistente.

Il tempo e lo spazio puri, la cui natura ha disperato i più gran metafisici, non sono intelligibili, se non come un anello e un passaggio fra Dio e il mondo, nello stesso modo che il possibile è un anello fra l' Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente.

(1) DESCARTES, *Rép. aux second. object.*, — *OEuv.*, tom. I, p. 426, 427.
(2) *Ibid.*, *Let. princ. de la phil.*, — *OEuv.*, tom. III, p. 19.

Il Leibniz avvertì questa verità capitale, che ogni idea assoluta esprime una relazione dell' Ente. Ne' suoi Nuovi Saggi così egli parla: « L'idée de l'absolu est « en nous intérieurement comme celle de l' Être. Ces absolus ne sont autre chose que « les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées, « que Dieu est lui-même le principe des êtres. L'idée de l'absolu par rapport à l'espa« ce n' est autre que celle de l' immensité de Dieu, et ainsi des autres (1). »

Si può chiedere, se il principio: *il contingente presuppone il necessario*, sia identico all' assioma: *ciò che incomincia ha una causa*. A prima vista non pare; potendosi pensare a una cosa contingente, che già esiste, senza fare avvertenza al suo principio. Ma allora qual è il legame del contingente col necessario? Forse la ragione, in quanto il necessario e non il contingente ha in sè stesso la ragione della realtà sua? Ottimamente; ma io chieggo di nuovo, se ragione è lo stesso che causa o no? Se non è, che cosa sarà dunque? Forse il contenente, come vuole il Krause? Ma questa asserzione è materiale, assurda, e mi par poco degna di un metafisico di polso.

La vera soluzione è questa. La ragione di una cosa è sostanzialmente la causa di un effetto, ma considerata sotto un aspetto diverso, in ordine al tempo. Si chiama ragione la prima causa di un effetto, che non comincia, ma continua ad esistere; e si appella prima causa la ragione di una cosa, che comincia ad aver l' esistenza. In ambo i casi l' effetto riceve l' esistenza, cioè vien creato dalla causa, con questo solo divario fra l' uno e l' altro, che la creazione si comincia o si rinnovella. Il concetto del contingente e delle sue attinenze col necessario importa adunque l' intuito di una continua creazione. Si noti però che i metafisici confondono spesso il principio della ragion sufficiente col principio teleologico, che presupponendo l' intelligenza nella causa efficiente, esprime la necessità della causa finale.

Per maggior chiarezza del mio discorso, ecco la genesi dei vari principii:

1.° L' Ente è. Principio dell' unità primitiva.

2.° L' esistenza dipende dall' Ente. Principio della dualità primitiva.

Il secondo principio si suddivide.

A. L' esistenza è dall' Ente. Principio della Causa prima.

B. L' esistenza è nell' Ente. Principio della Sostanza prima.

Il principio A si sottodivide pure in

a. L' esistenza, che incomincia, è dall' Ente. Principio della creazione.

b. L' esistenza, che continua, è dall' Ente. Principio della ragion sufficiente.

c. L' esistenza, che comincia e che continua, è all' Ente, cioè ordinata ad un fine, che è nell' Ente stesso. Principio della finalità, o sia della Causa finale.

Tutti questi principii si riducono a quello di creazione, che costituisce la formola ideale.

NOTA 47.

V' ha un dualismo primitivo nella realtà delle cose, come se ne trova uno nella idealità, cioè nella conoscenza. In quella, l' Ente produce e sostenta le esistenze, come Sostanza e Causa prima; in questa, l'Intelligibile illustra i sensibili, e li rende atti ad essere conosciuti, come Intelletto e Mente prima. Amendue queste dualità si riducono ad una sola, in quanto l' Ente è altresì l' Intelligibile, e le esistenze sono i sensibili. E l' Intelligibile rischiara appunto i sensibili, perchè li produce, come l' Ente e i sensibili sono illustrati dall' Intelligibile, perchè ne derivano come esistenze.

(1) Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.* liv. 2, chap. 17. — *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 116.

Questa dualità è misteriosa, ed è l'origine di tutti i misteri. Nullameno l'uno de' suoi membri corrisponde all'altro così a capello, che si provano e si rischiarano vicendevolmente, nè il primo si può impugnare, se non si nega eziandio il secondo. Come mai l'Ente produce le esistenze? Ecco un gran mistero ontologico. In che modo l'Intelligibile illustra i sensibili? L'arcano psicologico non è certo minore. E considerando acutamente, si vede che l'Intelligibile illustra appunto i sensibili, perchè li produce, e che le esistenze sono prodotte dall'Ente, perchè ne vengono illustrate.

La conoscibilità dei sensibili, mediante l'Intelligibile, non è già una cosa, che, propriamente parlando, passi nei sensibili, e in essi risegga. Ella è inseparabile dall'Intelligibile, e i sensibili ne partecipano, in quanto sono intesi in quello, come i corpi sono veduti dentro la luce. D'altra parte, le esistenze non ricevono una realtà, che sia indipendente dall'Ente; onde, benchè distinte sostanzialmente dall'Ente, sono nell'Ente, anzichè l'Ente sia in loro. Dunque la partecipazione, che i sensibili fanno dell'Intelligibile, e le esistenze dell'Ente, è tale, che l'intelligibilità non esce dell'Intelligibile, come l'entità assoluta non esce dall'Ente.

Ma che cos'è questa intelligibilità dell'Ente, se non la sua attività? Dunque nello stesso modo, che l'intelletto e la volontà umana sono una facoltà sostanzialmente unica, (come dichiareremo altrove,) così l'Intelligibile e l'Ente si unificano in una attività, che si chiama propriamente Essere, rispetto al termine, da cui procede, e Intelligibile, riguardo al termine, a cui arriva.

Per l'Intelligibile, le menti create comprendono tutte le cose, come per l'Ente, tutte le creature sono. Se per l'Intelligibile s'intende il Verbo, (aggiuntovi però l'elemento sovrintelligibile della sussistenza personale,) il dettato divino, che Iddio fa pel Verbo tutte le cose (1) verrebbe a significare, che l'Ente produce le esistenze, illustrandole, e che l'intelligibilità di esse s'immedesima colla loro produzione.

NOTA 48.

Il Malebranche avvertì espressamente l'assurdità del proposito di chi vuole dimostrare l'esistenza dei corpi. « *Ariste.* Il me semble que la prudence m'oblige à « suspendre mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en donner « une démonstration exacte. — *Théodore.* Une démonstration exacte! C'est un peu « trop, Ariste. Je vous avoue que je n'en ai point. Il me semble au contraire que « j'ai une *démonstration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstration. Mais « rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves certaines et capables de dissiper votre « doute.... La notion de l'être infiniment parfait ne renferme point de rapport né« cessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui même. La matière n'est « donc point une émanation nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit « présentement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or on « ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité, qu'on ne fasse voir qu'el« le a une liaison nécessaire avec son principe; qu'on ne fasse voir que c'est un rap« port nécessairement renfermé dans les idees que l'on compare. Donc il n'est pas « possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps. En effet l'existence des corps « est arbitraire. S'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer. ... Mais la volonté « de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être « infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. ... — *Ariste.* Je « comprends bien, Théodore, qu'on ne peut déduire démonstrativement l'existence « des corps de la notion de l'Être infiniment parfait, et qui se suffit à lui-même. Car

(1) Ioh., 1, 3.

« les volontés de Dieu qui ont rapport au monde ne sont point renfermées dans la no-
« tion que nous avons de lui. Or n'y ayant que ces volontés qui puissent donner l'être
« aux créatures, il est clair qu'on ne peut démontrer qu'il y a des corps. Car on ne
« peut démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur prin-
« cipe (1). »

NOTA 49.

Alcuni critici stimarono che il Descartes avesse due dottrine; l'una pubblica, cioè professata espressamente ne' suoi scritti; l'altra secreta e come dire acroamatica, versante nel mero panteismo, che per buon rispetto di prudenza egli non avrebbe osato pubblicare, (onde stette pago a gittarne i semi nella prima, velandone le conseguenze,) e di cui lo Spinoza fu poscia divulgatore. Questa opinione fu difesa ingegnosamente, fra gli altri, da Giovanni Regio, valente medico, in due opere; nella più recente delle quali (2) egli mostra le convenienze, che corrono tra alcuni dogmi del Descartes e quelli dello Spinoza; e tocca alcune circostanze, che non onorano gran fatto l'indole morale del primo di questi autori (3). Ma io confesso di non poter concorrere in questa sentenza; nè so credere Cartesio, non dico moralmente, ma intellettualmente capace di concepire un sistema, qual si è lo Spinozismo, che per quanto sia assurdo, mostra nel suo inventore una profondità e una forza d'ingegno non ordinaria. Cartesio, sommo matematico, mediocre fisico, inetto filosofo, e uomo ambiziosissimo, avrebbe forse osato per amore di celebrità professare il panteismo dell'Etica, (purchè senza rischio, giacchè non pare che aspirasse a nessun genere di martirio); ma non avrebbe mai saputo immaginarlo. Corre certo una stretta connessione fra il Cartesianismo e lo Spinozismo; e oltre alle attinenze indicate dal Regio, quella, che io specifico nel testo, mi pare fondamentale; ma non è questa la prima volta, che un filosofo abbia messi fuori alcuni principii dottrinali, senza conoscerne il valore, e senza penetrare le conseguenze chiuse nel loro seno.

L'opinione del Regio, fu, vivente ancora il Descartes, espressa sur un cartello (*placard*), stampato nei Paesi Bassi, l'anno 1647; il qual cartello vien da esso Descartes attribuito al suo fiero e implacabile nemico Gisberto Voet (4). In questo scritto si stabiliva, come dottrina filosoficamente probabile, che il pensiero e l'estensione sono due attributi di una sola sostanza (5). Si dee ammirare l'accorgimento dello scrittore, qualunque siasi, che seppe avvisare i germi panteistici rinchiusi nel Cartesianismo, come prima uscì fuori questo sistema. Nel resto, si trovano anche nelle prime opere di Cartesio alcuni tratti, che contengono o possono almeno suggerir l'idea dello Spinozismo. Così, verbigrazia, nei Principii, tradotti in francese dal Picot nello stesso anno 1647, ma già stampati latinamente nel 1644, l'autore così si esprime:
« Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui exi-
« ste en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut
« y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir besoin que de*
« *soi-même;* car à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucu-
« ne chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée
« par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le nom de

(1) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 6, tom. I, p. 210-214.
(2) *Cartesius verus Spinozismi architectus, sive uberior assertio et vindicatio tractatus, cui titulus*: Cartesius Spinozae praelucens, etc. Franequerae, 1719.
(3) *Ibid.*, Praef.
(4) *OEuv.*, tom. X, p. 103.
(5) *Ibid.*, p. 73, 74.

« substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il « n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle « convienne en même sens à lui et à elles; mais parce qu' entre les choses créées « quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, « nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de « Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attri- « buts de ces substances (1). » Vedi pure quello, che ivi si discorre sugli attributi, sui modi e sul loro divario (2). Il passo seguente delle Meditazioni è anche degno di avvertenza. « Lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui « de soi est capable d'exister » (si può egli parlare in modo più improprio?), « et « que je suis aussi moi-même une substance; quoique je conçoive bien que je suis « une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose « étendue, et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencon- « tre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles re- « présentent toutes deux des substances.... Pour ce qui est des autres qualités dont « les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la « situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, « puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de cer- « tains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'el- « les puissent être contenues en moi éminemment (3). » In questo squarcio si contiene il germe di due panteismi parziali e paralleli, l'uno dei quali è obbiettivo e l'altro subbiettivo, l'uno teologico e l'altro psicologico, l'uno reso celebre dallo Spinoza e l'altro dal Fichte, congiunti insieme e confusi con una terza specie, cioè col panteismo cosmologico, e formanti con esso un panteismo interzato, vale a dire, psicologico, ontologico e assoluto, come quel dello Schelling e dell'Hegel. Mi contento di farne cenno a chi legge; il quale potrà pure avvertire nelle parole infrascritte il seme dell'egoismo panteistico. Cartesio, avendosi obbiettato, che l'uomo ha forse, senza saperlo, la virtù di conservarsi, di esser causa di sè stesso, e di essere per sè, risponde, « que si cette puissance était en lui, il en aurait nécessairement connais- « sance; car, comme il ne se considère en ce moment que comme une chose qui « pense, rien ne peut être en lui dont il n'ait ou ne puisse avoir connaissance, à « cause que toutes les actions d'un esprit.... étant des pensées.... celle-là comme les autres lui serait aussi présente et connue (4). » La risposta è cattiva, e suggerisce l'instanza, che vi può esser nell'uomo un principio recondito, per cui il soggetto s'immedesimi coll'oggetto. Ma il tratto più curioso è il seguente: « Il est certain, « que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle JE SUIS CE QUE JE SUIS, est entière- « ment et véritablement distincte de mon corps (5). » Amedeo Fichte non avrebbe potuto esprimer meglio con una sola frase la sua apoteosi panteistica dell'animo umano. Con sei monosillabi Cartesio si deifica, e si aggiudica quasi il tetragrammato.

NOTA 50.

« Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. De- « scartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour « la piété, que cette philosophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui « sont mêlées avec la vérité (6). »

(1) *Princ. de la phil.*, part. 1. — *OEuv.*, tom. III, p. 95.
(2) *OEuv.*, tom. III, p. 96, 97, 98.
(3) *Medit.* 3. — *OEuv.*, tom. I, p. 279, 280.
(4) *OEuv.*, tom. I, p. 383.
(5) *Ibid.*, p. 332.
(6) Leibniz, *Op. oms.*, *ed. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 245, 251-254.

NOTA 51.

Enrico Paulus nella prefazione alle opere dello Spinoza, fa due obbiezioni al panteismo di questo filosofo. Lo incolpa di aver confusa l'unità logica colla unità reale, e scambiata la legge del pensiero con quella dell'esistenza (*legem cogitandi pro lege existendi habet*) trasportando di fuori nella realtà quella formale medesimezza dell'obbietto col subbietto, che ha luogo in esso noi, allorchè l'animo nostro, ragguagliando, sotto certi rispetti, cose diversissime, le confonde per così dire insieme, mediante l'operazion del giudizio (1). Questa censura è sostanzialmente fondata, e si riduce ad accusare lo Spinoza di *sostituire il concetto astratto, intellettivo, riflesso e psicologico dell'ente possibile e generico, all'intuito concreto, razionale, diretto e ontologico dell'Ente reale e assoluto*; sostituzione, che noi proviamo nel capitolo settimo essere la formola necessaria di ogni sorta di panteismo. Ma ella ripugna all'altra opposizione, che l'editore tedesco muove contro lo Spinoza; accusandolo di non aver premessa alla sua metafisica l'analisi psicologica della mente umana. Come mai egli non avvisa che l'Olandese fu indotto in errore appunto dal psicologismo? E che la sua ontologia panteistica è una conseguenza della psicologia cartesiana? Imperocchè la confusione menzionata dell'unità logica, astratta e riflessa coll'unità concreta, intuitiva e reale, non è possibile, fuori del metodo psicologico, che sale dall'astrazione intellettiva alla concretezza razionale, in vece di tenere il corso contrario. Il Paulus crede, che se lo Spinoza fosse camminato alla psicologica, avrebbe evitato il doppio fatalismo, divino ed umano, in cui è caduto. Ma il vero si è, che l'autor dell'Etica inciampò in questo grande errore, perchè non essendogli dato di poggiar logicamente dall'esistente all'Ente, senza negare la creazione, e tolta via la creazione, non potendosi salvare la contingenza, nè la libertà dell'arbitrio, che ne è inseparabile, egli non avrebbe potuto conchiudere altrimenti, senza uscire del metodo psicologico. Lo Spinoza fu adunque panteista appunto per aver tenuto quella via, che il Paulus lo accusa di avere abbandonato. Il che chiaro apparisce da ciò, che questi so giunge. « Spinoza » dic'egli, « Deum intelligit substantiam constantem infinitis attributis . . . . . ex quibus duo tantum, quod nempe « cogitans sit atque extensum . . . . cognita habere sibi visus est. Atque haec ipsa « duo attributa, per quae tam claram de Deo quam de triangulo se habere ideam « professus est (epist. 60), unde demum vere cognita habere potuit? Suam ipsius « mentem nisi aute omnia considerasset, neque cogitandi, neque extensionis purae « notionem ullibi fuisset assecutus. Originis vero unde eam hauserit, oblitus, in Deo « seu infinito bina illa attributa clara idea intueri se persuasum habebat (2). » Qual prova più chiara potrebbe aversi del psicologismo spinoziano? Il Paulus fu ingannato dalla forma geometrica dell'Etica, e credette che lo Spinoza nell'inventare il suo sistema usasse il metodo adoperato per esporlo, commettendo, rispetto a questo filosofo, lo stesso errore, che Galileo imputava ai Peripatetici de' suoi tempi, riguardo al loro maestro (3). Ma lo Spinoza fu condotto al panteismo dalla dottrina cartesiana; la quale è essenzialmente psicologica. E ch'egli non sia schietto ontologista, può raccogliersi, così dall'Etica stessa, dove incomincia con assiomi e proposizioni astratte, come da altri luoghi, dove afferma che l'esistenza di Dio non è una verità per sè nota, ma abbisogua di dimostrazione (4). Quello, che il Paulus aggiunge, cioè

(1) SPINOZA, *Op* Ienae, 1803, tom. II, p. VII-XI.
(2) *Ibid.*, p. VI, VII.
(3) *Dial.* I. — *Op.* Milano, 1811, tom. XI, p. 157, 158.
(4) *Tract. theol. pol.*, cap. 6, tom. I. p. 237.

che lo Spinoza avrebbe schivato il fatalismo, procedendo psicologicamente, e quindi trasferendo in Dio la libertà del nostro animo (1), è pur falso, e mostra una conoscenza superficiale di questo metodo. Imperocchè egli è vero che il psicologista trova in sè il libero arbitrio; ma egli può solo ammetterlo come una vana apparenza, finchè non si appoggia a un fondamento ontologico. Ora, se per rinvenire questa base, egli sale all' Ente, non potendo incontrare nel suo processo l' idea di creazione, egli dee immedesimare con esso Ente tutte le esistenze, dee averle per necessarie, e considerare la propria libertà, come una semplice apparenza, destituita d'individualità personale, e perciò di sussistenza effettiva.

NOTA 52.

Che le tradizioni rabbiniche abbiano aiutato il panteismo dello Spinoza, apparisce dal seguente passo della sua epistola ventunesima: « Omnia in Deo esse et in « Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, « licet alio modo: et auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quan- « tum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere « licet (2). »

NOTA 53.

L' Hegel colloca l' essenza dell'assoluto nel pensiero schietto, perchè la sola virtù cogitativa gli rappresenta la sintesi dell' unità e della varietà in un individuo unico. Egli tolse manifestamente la sua ipotesi dalla teorica leibniziana della percezione costituente la monade; e ripose nel pensiero la natura di Dio, per le stesse cagioni, che mossero il Leibniz a considerare la percezione, come lo stato intrinseco ed essenziale di ogni forza (3). Ma il presupposto del Leibniz è plausibile nel giro secondario delle esistenze; laddove non può ammettersi, senza temperativo, negli ordini assoluti dell' Ente.

Noterò qui di passata, che se la parte viziosa della filosofia tedesca, dal Kant in poi, è un portato del Cartesianismo, ciò che vi si trova di meglio, o di men reo, è tolto quasi tutto dalle dottrine leibniziane. La monadologia sola, accoppiata col psicologismo, produsse la filosofia critica; col panteismo, le dottrine ontologiche dello Schelling e dell' Hegel.

(1) Spinoza, *Op.*, tom. II, p. VII.
(2) *Op.*, tom. I, p. 509.
(3) Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*. Genevae, 1768, tom. II, part. 1, p. 2, 3, 21, 22, 227, 331, et al. passim.

TAVOLA E SOMMARIO

CAPITOLO QUARTO.

Della formola ideale.

NOTE.

FINE DEL TOMO SECONDO.